Sandra Negro y Manuel M. Marzal
(compiladores)

ESCLAVITUD, ECONOMÍA Y EVANGELIZACIÓN

LAS HACIENDAS JESUITAS EN LA AMÉRICA VIRREINAL

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005

Esclavitud, economía y evangelización

Las haciendas jesuitas en la América virreinal

Sandra Negro y Manuel M. Marzal
(compiladores)

Esclavitud, economía y evangelización
Las haciendas jesuitas en la América virreinal

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005

Esclavitud, economía y evangelización.
Las haciendas jesuitas en la América virreinal
Primera edición, septiembre de 2005
Tiraje, 500 ejemplares

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005
Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411
Fax: (51 1) 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe
Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de cubierta: Sandra Negro
Diagramación de interiores: Juan Carlos García M.

ISBN 9972-42-722-6
Hecho el depósito legal 2005-5716 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Manuel M. Marzal, in memoriam

Índice

Prólogo 9

Población esclava y evangelización

La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopum salute*
MANUEL M. MARZAL, S. J. 19

La evangelización de la población indígena y afro, y las haciendas jesuitas de la América española: logros y desencuentros
IRIS GAREIS 43

La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú
JEAN-PIERRE TARDIEU 67

El esclavo: ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas
FRANCISCO DE BORJA MEDINA, S. J. 83

Haciendas y organización económica

Formación de las haciendas jesuitas en el norte de México. El caso del Colegio de Zacatecas
LUIS ARNAL SIMÓN 125

Las haciendas del Fondo Piadoso de las Californias
IGNACIO DEL RÍO 141

Función religiosa, social y cultural de las haciendas misionales en la Orinoquia
JOSÉ DEL REY FAJARDO, S. J. 155

Las haciendas jesuíticas en la Orinoquia en su contexto económico
EDDA O. SAMUDIO A. 183

El jesuita Miguel Sabel (Schabel), misionero checo en Venezuela y la iconografía del cristal en Bohemia
PAVEL ŠTÌPÁNEK 215

Haciendas y misiones: el caso de Maynas
María Eugenia Codina 243

Juan Martínez Rengifo y los jesuitas: formación de la hacienda Santa María de Puquio (La Huaca), 1560-1594
David Rodríguez 263

Acciones para el cambio: el jesuita Francisco de la Maza en la historia del obraje de Cacamarca, siglos XVI-XVIII
Miriam Salas Olivari 299

Obrajes de vidrio en Ica en los siglos XVII y XVIII. El caso de Macacona
Ana María Soldi 333

Las haciendas de la Compañía de Jesús: la vid y el mercado de aguardiente en el Perú del siglo XVIII
Alicia Polvarini de Reyes 345

La administración económica de la hacienda jesuita San Francisco de Borja Guanquehua
Guillermo Bravo A. 377

Realidad social y pensamiento económico en el Río de la Plata colonial
Luis Alejandro Alvero 395

Uso del espacio y arquitectura

Aspectos arquitectónicos, urbanos y espaciales en las reducciones y haciendas jesuitas en los llanos de Casanare, Meta y Orinoco
Felipe González Mora 417

Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú
Sandra Negro 449

Los maestros tasadores de casas y haciendas jesuitas en el Cuzco durante el siglo XVIII
Jessica Esquivel Coronado 493

Aportes de una iglesia de evangelización del Cuzco
Carmen Ruiz de Pardo 505

Misiones de Moxos: arquitectura religiosa, residencial e industrial. La construcción de un urbanismo productivo en el corazón sudamericano
Víctor Hugo Limpias Ortiz 519

Redescobrindo a colonização: a arqueologia na restauração de três igrejas jesuíticas do litoral brasileiro
Rosana Najjar 543

Jesuítas no Brasil e Paraguai coloniais: aldeamentos e reduções. As fazendas jesuíticas no Brasil
Beatriz Vasconcelos Franzen 561

Prólogo

Este libro recoge las ponencias del simposio «Cultura y evangelización en las haciendas jesuitas de la América colonial», que los editores hemos coordinado en Chile durante el 51.° Congreso Internacional de Americanistas (Santiago, 14 a 18 de julio de 2003). Este simposio tiene, como suele ocurrir, una pequeña historia, que debe conocerse para entender mejor la propuesta y el resultado. Cuando fue convocado el Congreso a finales del 2001, los editores pensamos que era interesante continuar la reflexión iniciada seis años antes en el 49.° Congreso de Americanistas (Quito, Ecuador, 1997), en el que organizamos un simposio sobre las misiones jesuitas americanas, cuyas ponencias fueron coeditadas en Lima y en Quito por la Pontificia Universidad Católica del Perú y por Abya-Yala, con el título de *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial* (1999).

Es sabido que el tema de las misiones jesuitas entre los indios americanos ha sido una cuestión abordada no solo por estudiosos de la Compañía de Jesús y de la iglesia católica sino, también, por historiadores, antropólogos y otros científicos sociales, al menos por tres razones. En primer lugar, se halla el notable dinamismo de la joven orden religiosa. En efecto, esta, a pesar de su tardía venida a América, como medio siglo después de las cuatro grandes órdenes (dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios), desempeñó una amplia labor misional en las colonias de tres reinos católicos (Portugal, España y Francia). En segundo lugar, se observa el original modelo misionero desarrollado por los jesuitas. Estos tuvieron, por el mismo territorio misional periférico que les tocó con su tardía llegada, mayor libertad de acción con los indios frente al Estado colonial y, al mismo tiempo, aplicaron unos métodos más adecuados a las culturas indígenas, inspirados en el *De procuranda indorum salute* (1588) de José de Acosta. Y, en tercer lugar, se tienen los resultados obtenidos en las misiones jesuitas, a pesar de que estas fueron bruscamente interrumpidas en la segunda mitad del siglo XVIII a causa de la conocida hostilidad de la Ilustración contra la Compañía de Jesús. Por ese entonces, la Compañía era considerada vanguardia de la Iglesia y de la política de los ministros ilustrados, que tenían gran ascendencia en los monarcas de los tres países. Las misiones tuvieron mucho éxito tanto en el campo

pastoral como en la promoción humana de los indios; sin duda, el mayor logro se tuvo en las reducciones del Paraguay, que son consideradas una de las grandes utopías sociales de la historia.

Frente a esa exitosa evangelización jesuita de los indios, ¿cuál fue su acción misional con la población negra? Sin duda, el éxito fue menor y, desde luego, se trata de un tema mucho menos estudiado. Este fue el motivo principal de los editores para proponer un simposio sobre la evangelización jesuita de los negros americanos, uno que permitiera comparar el catolicismo de los dos grandes constitutivos no europeos de nuestra identidad y analizar las raíces de la cultura latinoamericana. Un dato prometedor para esta comparación es la existencia de dos libros sobre la evangelización de los indios y de los negros americanos, el ya citado *De procuranda indorum salute* (1588) y el *De instauranda aethiopum salute* (de 1647 y cuya primera edición más breve es de 1627), que fueron escritos por dos jesuitas españoles que vivieron en Perú, José de Acosta (1540-1600) y Alonso de Sandoval (1576-1652), y que se convirtieron en dos clásicos de la misionología india y negra, respectivamente. Sin embargo, al iniciar la búsqueda de posibles invitados para participar en el simposio, los editores confirmaron su temida sospecha de que había muchos menos candidatos para este simposio sobre la evangelización de los negros que los que hubo en el simposio acerca de la evangelización de los indios.

La diferencia en el número de estudiosos de ambos temas se debe a la diferente presencia que tienen los indios y los negros en América. Por un lado, los indios eran autóctonos; constituían un mundo demográficamente numeroso y culturalmente complejo; habían creado altas culturas, como la azteca, la maya y la inca; y fueron el centro del proyecto político y religioso de los europeos, sobre todo en el caso de España. Por eso, fue necesario estudiar la cultura de *los diferentes* y su inserción en el mundo nacido con la conquista europea. Así, muchos piensan que la Antropología, como ciencia, nace en el siglo XVI en México y Perú, contra la clásica tesis de que nació en el siglo XIX en el mundo anglosajón. Los negros, por otro lado, eran foráneos, llegaron como cautivos en los barcos negreros y fueron insertos en el proyecto colonial, no como súbditos de la Corona sino como mano de obra legalmente esclava en las haciendas y plantaciones. Posteriormente, perdieron sus lenguas, sus dioses y la mayoría de los rasgos de sus culturas; por esta razón, no atrajeron el interés de los estudiosos hasta mucho tiempo después.

Ante estos hechos, los editores decidieron ampliar el tema inicial del simposio extendiendo su contenido al surgimiento y desarrollo de las haciendas en manos de la Compañía de Jesús en la América española. A medida que se iba configurando nuestro simposio, que concitó mucho interés y participación, fuimos interpelados por el doctor Jorge Hidalgo Lehuedé, vicepresidente ejecutivo del Congreso, quien consultó acerca de la posibilidad de incorporar la mesa titulada «Os Jesuitas na América Latina:

Descobertas arqueológicas, descobertas de arquivo», que estaba siendo coordinada por el doctor Guillermo Bravo y que, por motivos de organización, debía ser cancelada. Considerando que el tema general seguía siendo el mismo, la sugerencia se aceptó y se incorporó a los expositores que lo solicitaron, con lo cual se enriqueció aún más el contenido del simposio.

El tema general fue, de esta manera, reorientado fundamentalmente hacia el surgimiento, consolidación y expansión de las propiedades rurales jesuitas en la América colonial entre 1568 y 1767, y su impacto cultural y religioso en la población indígena y negra. Es conocido el hecho de que la llegada a América de los miembros de la Compañía de Jesús en el siglo XVI estuvo precedida tanto por sus logros educacionales en Europa como por constituir la principal fuerza intelectual en la Contrarreforma, a lo cual debe agregarse su destacado desempeño misional en el Lejano Oriente. A su arribo, los jesuitas se establecieron en las ciudades hispanoamericanas de reciente fundación y, a pesar de su anhelo por dedicarse a los pueblos de naturales, las instrucciones que habían recibido y su experiencia como educadores les señalaban que debían empezar en los centros urbanos.

Al mismo tiempo, por medio del apoyo económico de funcionarios reales y de individuos particulares, lograron crear una sólida base económica, centrada en la explotación de propiedades rurales diversas, cuya base la constituyeron las haciendas, que producían alimentos, ganado mayor y menor, y cosechas comerciales; y elaboraban ciertos productos, como vinos, aguardientes diversos, panes de azúcar, aceite de oliva, artículos de vidrio y muchos otros. Fueron las haciendas las que proveyeron los ingresos necesarios para la sustentación de los colegios y noviciados, las instituciones educativas por ellos administradas, así como el financiamiento de las actividades evangelizadoras y de catequesis de la orden en las reducciones y misiones, las que estaban en constante expansión durante su experiencia colonial americana.

A través de los siglos, los cronistas han descrito exhaustivamente las actividades misioneras y el desarrollo de las instituciones educativas vinculadas con la Compañía de Jesús. Sin embargo, el surgimiento y desempeño de las haciendas, creadas para suministrar el apoyo material requerido por las instituciones de la orden en las ciudades y en las misiones de las regiones fronterizas, han permanecido casi desconocidos hasta épocas recientes y constituyen el objeto de estudio y reflexión de esta compilación.

Sin duda, ha existido una serie de trabajos pioneros referentes al tema desde comienzos del siglo XX, pero las conclusiones preliminares, realizadas en la década de 1970, nunca fueron retomadas en un debate abierto y libre de los marcos conceptuales que dicho momento histórico inevitablemente tuvo. Por otro lado, los trabajos de las décadas pasadas han revisado un número considerable de documentos de archivo, sin por ello haber agotado el tema en lo absoluto. Por el contrario, se observan con frecuencia generalizaciones un tanto extremas, hecho que sin duda hacía necesario

retomar este tema general con el objeto de proponer nuevas sendas en la investigación y comparar los logros y aciertos, así como los flagrantes quebrantos y los recursos propuestos por la Compañía de Jesús para sobrellevarlos.

Para facilidad del lector, el texto ha sido organizado en tres grandes temas. El primero de ellos recoge las investigaciones en torno de las relaciones existentes entre la población esclava y la evangelización. Si bien no toda la mano de obra utilizada en las haciendas fue de raza negra ni se halló en condición de esclavitud, su mayor parte sí lo fue.

Cuando los esclavos llegaron a los virreinatos americanos, habían sido ya supuestamente catequizados, habían recibido el bautismo y se les había impuesto un nombre cristiano. Ellos no fueron conducidos hasta las antípodas —es decir, a América— para formar parte del proyecto evangelizador sino para servir de instrumento a la evangelización de los pueblos indígenas. Fue aquí, en los virreinatos americanos, donde se convirtieron paulatinamente en católicos populares, hecho que explica la total desaparición de los cultos africanos, que se mantuvieron y siguen vivos en otros países, como Brasil, Cuba y Haití.

Este y otros aspectos legales, jurídicos, sociales y culturales son ampliamente estudiados por cuatro investigadores. El primero de ellos es el antropólogo Manuel M. Marzal, S. J., quien expone la misionología del jesuita Alonso de Sandoval a la luz de la obra de José de Acosta y hace énfasis en el hecho de que Sandoval estuvo estrechamente vinculado con el trabajo pastoral de San Pedro Claver en Cartagena de Indias. A continuación, la antropóloga Iris Gareis presenta la polémica que generaron los logros y desencuentros en relación con las precondiciones para la evangelización de indígenas y esclavos africanos en la América española, y explora el rol de las haciendas jesuitas en esta empresa. El historiador Jean-Pierre Tardieu reflexiona acerca de la postura teológica de los jesuitas frente a la esclavitud de los negros durante los siglos XVI al XVIII. En su contribución, analiza las formas que estos hallaron para integrar a los esclavos en el plan de Dios y la manera como acudieron a la enseñanza paulina, según la cual el cristiano no ha de preocuparse sobremanera por su vida terrenal. Cerrando este tema general, se cuenta con la contribución de Francisco de Borja Medina, S. J., quien explora los mecanismos mediante los cuales la Iglesia proclamaba la libertad y la igualdad evangélicas a aquellos que, al mismo tiempo, mantenía en la esclavitud y total desigualdad. Su texto medita, además, hasta qué punto fue históricamente capaz la Compañía de Jesús de superar la contradicción existente entre la definición de esclavo como un bien mueble y objeto de dominio y de compraventa, y el concepto de persona, sujeto de derechos.

El segundo tema general aborda, desde distintas perspectivas, la evolución productiva y económica de las haciendas. Aquí se congregó el mayor número de investigaciones, doce en total. Entre las colaboraciones, se hallan la del arquitecto Luis Arnal y el historiador David Rodríguez, quienes presentan sendas investigaciones relacionadas con

el origen y proceso de formación de las haciendas, la primera de ellas perteneciente al virreinato de Nueva España y la segunda al virreinato del Perú. Exponen, de este modo, los arduos procedimientos empleados para la adquisición del suelo y la significativa importancia de las donaciones para el control de gigantescas extensiones de tierra, que en el caso novohispano significó para la Compañía de Jesús poseer más de un millón de hectáreas. Los aportes se orientan, además, hacia el análisis en torno de las complejas relaciones entre la acumulación de capital —particularmente agrícola—, la administración de las grandes propiedades y el destino de sus rentas.

En una colaboración convergente con la anterior, el historiador José del Rey entrega un tema que relaciona las haciendas misionales y su función religiosa, social y cultural en la Orinoquia. La investigación es una fuente de nuevas informaciones relativas a la estructura económica de las misiones llanera y orinoquenses, y la cultura reduccional de estas.

Dentro del análisis estrictamente económico, se tiene el trabajo de la historiadora Alicia Polvarini, quien analiza el proceso de formación y subsecuente evolución de las haciendas jesuitas situadas en las regiones productoras de vid en el actual Perú. Asimismo, compara la productividad de las haciendas comprendidas entre Arequipa y Moquegua, y las haciendas y vinícolas de Ica, Pisco y Nasca. Por otro lado y en la misma línea de investigación, se halla el estudio del historiador Guillermo Bravo, quien presenta la organización económica implementada por la Compañía de Jesús en el reino de Chile y el sistema de administración utilizado para explotar haciendas y estancias, para finalizar con el caso de la hacienda de Guanquehua, que ilustra y caracteriza la estructura del modelo económico-administrativo puesto en práctica por los jesuitas en Chile colonial.

Siempre dentro del tema de la economía, tres ponencias indagan acerca de la relación existente entre las misiones jesuitas de frontera y la economía de las haciendas que las sustentaban. Las áreas geográficas trabajadas son espacialmente distantes entre sí, hecho que permite tener una aproximación general de esta problemática. La historiadora Edda Samudio examina las propiedades adquiridas por la Compañía de Jesús en las tierras del Casanare, Meta y Orinoco, y analiza los recursos utilizados para levantar los complejos económico-sociales que denomina misiones-haciendas, las que generarían medios suficientes para satisfacer las necesidades de toda la comunidad circundante. Acerca de la compleja y conflictiva misión de Maynas, diserta la antropóloga María Eugenia Codina, quien propone un balance actualizado del escaso conocimiento que se tiene actualmente de las haciendas que sustentaron económicamente dicha misión durante el siglo XVIII y propone aproximaciones metodológicas para profundizar en el tema.

Por último, el historiador Luis Alvero diserta acerca de la presencia ignaciana en el antiguo Tucumán desde finales del XVI, para internarse luego en territorios más

recónditos o de frontera como el Paraguay, el sur del río Salado en la frontera bonaerense y el sur de Chile. En su estudio, reflexiona en torno de las políticas económicas utilizadas en las reducciones y demás posesiones jesuitas, las que promovieron y facilitaron el desarrollo socioeconómico de regiones enteras.

Vinculada con las ideas y pensamientos antes señalados, está la investigación del historiador Ignacio del Río, quien escruta el problema del financiamiento de las misiones californianas, particularmente las de Sinaloa, Ostimuri y la Alta Pimería, y el temprano establecimiento en la ciudad de México de un fondo financiero de apoyo. Según este autor, para este fin se acudió al recurso de las limosnas pías, puesto que el Rey tenía mandado, por ese entonces, que no se emplearan dineros del real erario en la empresa californiana, tenida a la sazón por impracticable.

El complejo universo de las haciendas y sus interrelaciones económicas con otras formas de producción, tales como los obrajes, son los temas que nos presentan la historiadora Miriam Salas y la investigadora Ana María Soldi. Ambas analizan casos relativos a obrajes situados en el virreinato del Perú, pero con una actividad y rendimiento disímiles. Miriam Salas lleva a cabo el estudio socioeconómico del obraje de San Juan Evangelista de Cacamarca, como productor del sector manufacturero textil colonial de la ciudad-región de Huamanga (Ayacucho), y su vinculación con los jesuitas en el marco de un conjunto de vicisitudes ocurridas desde su fundación hasta su crisis final. Por otro lado, Ana María Soldi presenta la evolución del obraje perteneciente a la hacienda Santa Teresa de Jesús, llamada La Macacona (Ica), y reflexiona sobre las técnicas virreinales relativas a la producción y comercialización del vidrio.

En relación con la economía y la producción en las haciendas ignacianas participa el historiador Pavel Štìpánek, quien desarrolla el tema de los misioneros checos en América virreinal y sus aportes, no solamente evangelizadores sino también arquitectónicos y artísticos. Dedica buena parte de su trabajo a la figura del religioso Miguel Alejo Sabel y su desempeño en la misión del Casanare y la isla de Curaçao, por ser uno de los propagadores del vidrio y cristal de Bohemia en la región.

El tercer y último gran tema que aborda este libro está relacionado con el uso del espacio y la arquitectura en las haciendas jesuitas. Tres arquitectos presentan textos que vinculan manifiestamente las haciendas, latifundios y plantaciones con el desenvolvimiento de la arquitectura. En primer lugar, Sandra Negro presenta la evolución histórica y arquitectónica de dos haciendas, y sus numerosos anexos, situadas en el valle de Nasca (Ica, Perú). El estudio analiza las relaciones de poder existentes entre la Compañía de Jesús y los demás propietarios de la región, así como la eficiencia y autoritarismo existentes entre la productividad y la arquitectura industrial, habitacional y religiosa. A continuación, Felipe González Mora expone el estudio, comprensión y divulgación de las características esenciales del establecimiento y formalización de la arquitectura y el urbanismo, generados por los jesuitas en las reducciones y haciendas en los

llanos de Casanare, Meta y Orinoco, zonas geográficas de la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada, durante los siglos XVII y XVIII. En tercer lugar, Víctor Hugo Limpias analiza la estructuración del entorno urbano necesario para llevar adelante la experiencia cultural jesuita en las reducciones de Moxos, situadas en las llanuras y bosques amazónicos del Beni (Bolivia). En su trabajo, explora la estética espacial barroca que convirtió a las reducciones en grandes establecimientos industriales y agropecuarios durante los siglos XVII y XVIII.

Como aportes relacionados con el estudio de la arquitectura virreinal jesuita, si bien solo indirectamente vinculada con la temática de las haciendas, se cuenta con cuatro últimas contribuciones. Dos de ellas están relacionadas con la ciudad del Cuzco y sus inmediaciones. La arquitecta Jessica Esquivel estudia el rol que desempeñaron los maestros tasadores de casas y haciendas jesuitas en el Cuzco durante el siglo XVIII, y establece los factores más importantes para determinar el valor de la propiedad. Por otro lado, la historiadora Carmen Ruiz de Pardo explora la pintura barroca sobre lienzo, perteneciente a la Iglesia de Todos los Santos de Guanoquite próxima al Cuzco, para lograr deslindar la originalidad de los pintores indios de la región y sus reinterpretaciones y contribuciones a partir de temas iconográficos de procedencia europea.

En relación con áreas geográficas asociadas con la Corona portuguesa, se tienen dos colaboraciones. Una de ellas pertenece a la arquitecta Rosana Najjar, quien estudia las acciones catequísticas de la Compañía de Jesús en el proceso de colonización portuguesa del Brasil. Su trabajo se apoya en la investigación de tres iglesias situadas en el litoral brasileño, dos de ellas en el estado de Espíritu Santo y la tercera en el estado de Río de Janeiro. El último texto pertenece a la historiadora Beatriz Vasconcelos Franzen, quien reflexiona en torno de los poblados y reducciones fundados por los jesuitas en la primera mitad del siglo XVII en el litoral sur de Brasil, así como las diferencias espaciales y funcionales de estas en relación con las reducciones españolas.

En conclusión, es posible afirmar que los resultados han sido óptimos. Por un lado, los participantes han aportado investigaciones inéditas pertenecientes a los cuatro virreinatos americanos y, al mismo tiempo, se ha abierto la frontera de nuevas fuentes estudiadas y documentos de archivo analizados, hecho que prestigia ampliamente esta temática. Por otro lado, ha sido posible el amplio intercambio de ideas y conceptos durante todo el desarrollo del simposio. El entusiasmo llevó con frecuencia a olvidarse del tiempo para proseguir un debate inmensamente enriquecedor. Las comparaciones llevaron a establecer paralelos y definir diferencias con mayor claridad que en el pasado.

A lo largo del tiempo que duró la compilación y revisión de los textos, nuestro ánimo nunca decayó. Por el contrario, nos sentimos entusiasmados por ver impreso este considerable número de contribuciones con temas nuevos e inéditos, relativos a

las haciendas virreinales en manos de la Compañía de Jesús. Después de este punto, y penosamente, no puedo continuar escribiendo en plural. El 17 de julio, el padre Manuel Marzal nos ha dejado para reunirse con el Señor. Sus cualidades humanas, su pasión por la antropología de la religión y su disposición al diálogo y a la amistad, marcaron su vida como religioso, docente y amigo. Con deseo unánime, los autores de las ponencias compiladas en este volumen queremos dedicarle este libro como un homenaje póstumo, un reconocimiento a su obra intelectual.

SANDRA NEGRO TUA y MANUEL M. MARZAL, S. J.
Compiladores
Marzo de 2004

Población esclava y evangelización

La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopum salute*

Manuel M. Marzal, S. J.
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Ciencias Sociales
Lima, Perú

Es sabido que el jesuita José de Acosta publicó el *De procuranda indorum salute* (1588), que tuvo enorme éxito en la reflexión sobre la cristianización del indio y se convirtió en un clásico de la misionología americana. Casi cuarenta años después, el jesuita Alonso de Sandoval publicó el *De instauranda Aethiopum salute* (1627), que trata el tema de la cristianización de los negros esclavos. La ponencia no es una comparación estricta entre ambas obras sino una exposición, a la luz de Acosta, de la misionología de Sandoval, quien estuvo tan vinculado al trabajo pastoral de San Pedro Claver en Cartagena de Indias.

Esta ponencia analiza la primera obra importante[1] que apareció sobre los negros esclavos en América y su evangelización, el *De instauranda Aethiopum salute* del jesuita Alonso de Sandoval (1576-1652). Para ello, se parte de una obra paralela sobre la evangelización de los indios, el *De procuranda indorum salute* (1588), del también jesuita José de Acosta (1540-1600).[2] Pero no se hará una estricta comparación de ambas obras clásicas, a pesar de la similitud de los títulos y de los temas, sino un análisis de la obra de Sandoval sobre los negros a partir de las preguntas que sobre los indios hace Acosta.

---

[1] Extraña que no sea citada en Thomas 1998, una excelente síntesis sobre la historia de la trata de esclavos.

[2] Tal paralelismo ha sido señalado a menudo. Por ejemplo, Enriqueta Vila Vilar, en la introducción a su edición de Sandoval 1647, escribe: «El paralelismo general con él es evidente, desde la concepción y división de la obra, hasta la apoyatura en los santos padres, sagradas escrituras y clásicos. Pero, aparte de la capacidad intelectual de cada uno de los autores —tema en el que no vamos a entrar—, hay entre ambos notable diferencia: Acosta se mueve sobre unas bases doctrinales y legales definidas con respecto a los indios, mientras que Sandoval carece de ellas para la población negra y esclava. Sandoval disimula esta carencia acudiendo, en bastantes ocasiones, a un recurso también muy usado en los primeros cronistas de Indias: el elemento monstruoso y fantástico que utiliza para demostrar lo que puede ser un mundo sin Dios y dominado por el diablo» (Sandoval 1987: 36-37).

Es sabido que, al llegar Acosta al Perú a los cuarenta años de la conquista, muchos ponían en cuestión la evangelización de los indios por los pobres resultados logrados. Estos se debían, sin duda, tanto a la dureza del régimen colonial, que hacía poco creíble la buena noticia del Evangelio, como a los deficientes métodos misionales en la catequesis, la administración de los sacramentos y la actuación de los sacerdotes. Acosta siente este hecho como un reto, así que, en el prólogo del *De procuranda...*, afirma que «[...] la causa principal que me movió a emprender esta tarea fue [...] la desconfianza de los más por la salvación de los indios [...]»; pero no pudiendo pensar que «[...] la llamada de Dios al evangelio de estos pueblos innumerables pudiera ser baldía [...]», defiende en el Libro I que los indios pueden ser verdaderos cristianos y que no han rechazado el Evangelio, a pesar de que este llegó en medio «[...] de tan inmenso abismo de avaricia, de tan violento pillaje y servidumbre y de tan inauditos ejemplos de crueldad» de la conquista. Para probar esta tesis optimista, Acosta analiza, en el libro II, la justicia o injusticia de la guerra y de la dominación colonial sobre los indios; y, en el libro III, los deberes de la administración colonial con los indios, defendiendo que, a pesar de la dominación colonial con sus reducciones de los indios en pueblos y con la mita minera, estos efectos de la dominación podían minimizarse y los indios podían ser evangelizados. Además, Acosta analiza los métodos pastorales en los otros tres libros de su obra: los ministros de la evangelización en el libro IV, el catecismo y el método de catequesis en el V, y la administración de los sacramentos en el VI. En estos libros defiende que la evangelización era posible si los sacerdotes usaban los métodos adecuados en la catequesis y la administración de los sacramentos. Así, el *De procuranda...*, aunque es un manual de misionología, porque analiza las metas y los métodos para evangelizar, es también un tratado de ética política, porque analiza la dominación del Estado colonial y los derechos y deberes de los indios. Pero Acosta no solo hizo en el *De procuranda...* un lúcido análisis teórico de los problemas de la evangelización, ofreciendo adecuadas soluciones, sino que hizo que se llevaran a la práctica cuando promovió la doctrina de Juli, que, a pesar de ser una de las 16 provincias que enviaban mitayos a las temidas minas de Potosí, *cuchillo de los indios*, se convirtió, durante los dos siglos que estuvo en manos de los jesuitas, en modelo de promoción humana de los indios y de evangelización respetuosa de la cultura andina (Meiklejohn 1988).

A partir de las preguntas de Acosta en el *De procuranda...*, se analizará el *De instauranda...* de Sandoval. Este también cree que los negros pueden ser evangelizados, a pesar del desarraigo cultural y de la dureza del régimen esclavista —de lo que Sandoval era testigo privilegiado por su trabajo de tantos años en el puerto de Cartagena—, con tal de que se usen los métodos más adecuados en la catequesis y en la administración de sacramentos por sacerdotes buenos y preparados. La ponencia tiene tres partes: Sandoval, el hombre y su obra; los negros y su esclavitud en América; y la evangelización de los esclavos negros americanos.

Sandoval, el hombre y su obra

Alonso de Sandoval nace en Sevilla (España) el 7 de diciembre de 1576 y es hijo de Tristán Sánchez y de María Aguilera. Su padre ya había estado unos treinta años en el Perú, donde llegó a ser secretario de la Audiencia de Charcas, desde poco después de 1540 hasta 1573, cuando regresó a España con su familia. Pero en 1583 volvió al Perú como contador de la Real Hacienda de Lima, trayendo a su familia de 12 hijos y, entre ellos, al niño Alonso. Él estudió en el colegio jesuita de San Martín de Lima y, el 30 de junio de 1595, a los 18 años, ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús de la misma ciudad. Terminado su noviciado, Sandoval completa sus estudios de filosofía en el colegio de San Pablo de Lima y de teología en el Cuzco, donde se ordenó de sacerdote en 1604.

Al año siguiente, es enviado al recién fundado colegio de Cartagena, donde se dedica a catequizar a los esclavos negros que eran llevados a dicha ciudad para su venta por toda América. En carta al provincial Gonzalo de Lyra, le habla de la llegada de ocho barcos con más de dos mil esclavos y se lamenta de los pocos jesuitas que hay en dicho trabajo: «Yo he estado entre ellos remediando sus almas con tanto gusto mío y consuelo tan extremado, que ni me acuerdo de comer y beber, ni respeto sudor, ni mal olor, ni otras incomodidades, que hay muchas» (NR, Cartas Anuas Prov., 1608). Aunque Sandoval realizó breves misiones en otras zonas (Urabá, en 1606, con el padre Diego de Torres Bollo y Antioquia, en 1608, con el padre Francisco Perlín, donde estuvo a punto de morir por una grave enfermedad), su verdadero trabajo fue con los esclavos negros de Cartagena, a quienes dedicó más de cuarenta años de su vida. En 1612 hizo los últimos votos de jesuita, pero no la profesión solemne, lo que indica que, a juicio de sus superiores, no era considerado excelente en virtud y en letras. Al respecto Vila escribe lo siguiente:

> De complexión sanguínea e inteligencia media lo definen sus maestros de noviciado; opinión que se mantendrá aun después de haber escrito su obra. Sus calificaciones trienales fueron siempre medias o bajas y lo único que se le admitía como bueno era su ingenio. En juicio, prudencia, experiencia y aprovechamiento en letras era considerado una medianía, por lo que los superiores siempre lo recomendaron como «obrero de blancos y negros» y como confesor. En pocas ocasiones lo propusieron para desarrollar algún puesto de responsabilidad y, aunque llegó a ser procurador general de la provincia en 1620 y rector del colegio de Cartagena en 1623, siempre se le negó la profesión [...].
>
> Verdaderamente, el padre Sandoval debía salirse de la línea de prudencia y rigidez que la Compañía mantenía en ese momento. Su misma dedicación a los negros podía parecer desde Roma una extravagancia o, al menos, una originalidad. Pero antes de entrar en esta faceta de su vida, la más admirable y la que le dio gloria y fama, sería conveniente detenerse en algunos rasgos de su actuación cotidiana que, aunque puedan parecer anecdóticos, revelan la fuerte personalidad de este jesuita un tanto singular, que no se

> sometía a normas. De alguna manera vienen a dar la razón a sus calificadores cuando estimaban su prudencia «*aliqua*». Siendo rector del colegio de Cartagena cometió tres «errores imperdonables»: 1.º no entenderse con los miembros de la Inquisición, los cuales se quejaban de que Sandoval no los trataba con el debido respeto; 2.º permitir que, en una de las comedias que con fines didácticos se representaban en el colegio, salieran dos muchachos con ropa de mujeres, y el 3.º y quizás el único grave y hasta cierto punto incomprensible: enviar a un hermano del colegio de Cartagena a Cabo Verde, con el pretexto de pedir limosna, a vender camisas, jubones, bálsamo, vinos y otros objetos, remedio al que optó para sacar al colegio que tenía a su cargo de los apuros económicos que lo agobiaban [...]. (Vila 1987: 29-39)[3]

Volviendo a la biografía de Sandoval, este recibió como compañero de trabajo, en 1617, al jesuita catalán Pedro Claver (quien llega a superar a su maestro como apóstol de los esclavos negros y posteriormente es canonizado por la Iglesia), por lo que Sandoval pudo hacer un paréntesis de dos años en su labor y viajó a Lima para resolver distintos asuntos y redactar el *De instauranda...* en el colegio de San Pablo, que ya entonces debía de tener una buena biblioteca. Regresó a Cartagena y retomó su trabajo con los esclavos negros. En 1620, fue nombrado procurador de la provincia del nuevo reino y, en 1624, rector del colegio de Cartagena. Según Pacheco y Sáez, «[...] la congregación provincial de 1627 le rindió un homenaje, realmente insólito, aprobando un postulado, que pedía para él al Padre General la profesión de cuatro votos, por sus méritos como apóstol de los negros» (DHCJ: 3.495). Pero el padre Vitelleschi, como se vio en la nota 3, pidió que se le relevara de su cargo y no le dio la profesión. En 1642, el procurador del nuevo reino, Juan de Toro, volvió a pedir la profesión para Sandoval, y el nuevo padre general Carafa volvió a negarla. Sin embargo, Sandoval continuó incansablemente con su trabajo de evangelización de los esclavos y visitó todos los barcos negreros hasta que, víctima de una enfermedad infecciosa que contrajo seguramente en dichas visitas, murió el 25 de diciembre de 1652.

Pasando a los escritos de Sandoval, él es autor de dos obras inéditas («Relación de la misión en Urabá que el P. Diego de Torres», escrita en 1609, y «Pregúntase si es lícito baptizar los morenos de Cartagena como los padres de la Compañía los baptizan», de la cual se desconoce la fecha de escritura) y de la traducción del portugués de la *Historia de la vida del padre Francisco Xavier* de Joan de Lucena, publicada por Francisco de Lyra, en Sevilla, en 1619. Y es autor, sobre todo, de *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etiopes,* también

---

[3] Vila recoge también la reacción del padre general Vitelleschi en carta al provincial del Nuevo Reino de 28 de marzo de 1628: «Menester es que vuestra reverencia averigüe bien lo que en esto hay, porque si es verdad que el rector de Cartagena ha enviado al dicho sujeto a hacer lo que queda dicho, con tan grande desedificación y escándalo de las partes por donde ha pasado, merece que luego, al punto, sea depuesto de su oficio y que se le dé otra muy grave penitencia» (Sandoval 1987: 39).

publicada por Francisco Lyra, en Sevilla, en 1627; y reeditada en dos tomos, aunque se publicó solo uno, como *De instauranda aethiopum salute,* publicado en Madrid, en 1647, por Alonso de Paredes. Esta reedición, como observa Vila, «[...] solo tiene en común con la de 1627 que se vierte en este primer volumen todo el contenido del libro I. Pero teniendo en cuenta que esta parte ocupaba 131 páginas en cuarta y el primer tomo, aparecido en 1647, tiene 520, en folio [...]» (Sandoval 1987: 39). De esta obra hay dos ediciones modernas: la colombiana (1956) y la española de Alianza Editorial (1987). Comparto la valoración de conjunto de Vila:

> Sus conocimientos científicos son a veces certeros y avanzados [...] y a veces erróneos y pueriles [...], pero en general se mueve con soltura entre la bibliografía que usa. El libro se convierte así en una mezcla de realidad y fantasía, de erudición e infantilismo, de utopía y pragmatismo que no le resta méritos a la originalidad de ser el único tratado antropológico, etnológico, sociológico y doctrinal sobre el negro en América. Y con estos elementos y por este orden viene a coincidir su estructura interna.
>
> Sandoval divide la obra en cuatro libros, precedidos cada uno de ellos de un resumen o «argumento». Todo el contenido antropológico y etnológico se halla en el Libro I, donde se hace una extensa —a veces monótona— descripción de los conocimientos de la época sobre América, Asia y, sobre todo, Africa. Va presentando los pueblos africanos de donde creía que procedían los diferentes tipos de negros que hasta Cartagena llegaban, deteniéndose en las costumbres, ritos y folklore, etc., para lo cual utiliza la doble vía de erudición y experiencia que está presente en todo su trabajo.
>
> El Libro II tiene un matiz de tipo sociológico, redactado con un sentido práctico. En él se intenta recoger la doctrina de un misionero que intenta indispensable un ministerio especial y directo hacia los negros. Relata aquí los males y miserias de unos seres marginados por la sociedad y trata de dictar normas de comportamiento tanto a los amos como a los esclavos. Por fin, el Libro III tiene un sentido más espiritual y teológico, aunque también se vierte en él una verdadera metodología sacada de la propia experiencia: se examinan las fórmulas de bautismos o catecismos, el uso de ficheros para intérpretes y, sobre todo, el problema de los rebautismos. El Libro IV, añadido después de acabada la obra, es en realidad una apología de la labor de la Compañía en general y de la misión con los negros en particular. (Vila 1987: 38)

Los negros y su esclavitud en América

En la breve introducción general, Sandoval expone el «[...] argumento de la obra al cristiano lector», que es procurar «[...] la salud espiritual de los Etiopes, que por su color comúnmente llamamos negros», cuya suerte es «[...] tan triste y negra, y las dificultades que su esclavitud les acarrea tantas, que es menester pintar aquélla y referir éstas, para mover los ánimos a compasión, y mostrarles cómo vencerán estas dificultades y mejorarán aquella suerte, que es el intento que tengo» (Sandoval 1987: 54-55). La

información para desarrollar el tema la obtiene tanto de su experiencia pastoral de muchos años recibiendo y catequizando a los negros desembarcados en el puerto de Cartagena como de la lectura de los principales libros sobre dicho tema y de su conversación con algunos capitanes de los barcos negreros:

> Necesario es para el crédito y claridad de cualquier historia, saber su fundamento [...]. Para lo cual no me contentaré para escribirlas, con haber leído [lo] que han dejado impreso hombres muy doctos y graves acerca de la Etiopía y demás Imperios y Reinos de negros, y lo que han escrito de sus cosas los Padres de la Compañía, que andan en aquellas misiones [...] sino que para mayor información mía, las he comunicado en particular con algunos capitanes portugueses, hombres de tanta calidad, que más no se puede desear, para dar a ésta o a otra cualquier historia la fe que se debe, por haber estado muchas veces en aquellas partes, ser como testigos de vista de lo que allí pasaba. (Sandoval 1987: 58)

Luego, Sandoval explica la razón del título, *De instauranda aethiopum salute,* diciendo que el libro no habla de evangelizar a negros libres en sus propios territorios, aunque también puede ser útil para ese fin, sino de evangelizar a negros esclavos ya bautizados, porque, según una legislación extraña —al menos para el actual modo de pensar—, los esclavos no podían ser enviados a América, bajo pena de excomunión, si no estaban bautizados:

> Tratado de cómo se ha de restaurar la salvación de los negros; porque lo primario y principal fin de ella, no es mover a que vamos a sus tierras a convertirlos (aunque no deja de ser ése el secundario y aun el principal, en cuanto si así fuera, escusado sería la mitad de éste nuestro trabajo), sino que en las partes donde traen sus armazones y ellos desembarcan, con nombre y título de cristianos sin serlo (como se verá) examinemos sus bautismos, instruyamos su rudeza; y bien enseñados, los bauticemos; con lo cual repararemos y restauraremos la salud que en ellos, por la razón dicha, estaba perdida y como imposibilitada. (Sandoval 1987: 55)

Como se ve, el punto de partida era la validez de los bautismos recibidos por los esclavos en sus puertos de origen. Para analizar esta restauración salvadora de los negros, Sandoval presenta, en el primer libro de su obra, un panorama de los negros traídos a América y sus respectivas culturas, y plantea, no sin vencer su propia resistencia por la dificultad del tema, el problema de la esclavitud. Recojo cada uno de los dos puntos a continuación.

Panorama de las culturas negras

Sandoval mira a los negros desde Cartagena. Por eso, escribe: «[...] cuatro son los más principales puertos de donde ordinariamente suelen venir negros a este puerto de la Ciudad de Cartagena [...]: de los Ríos de Guinea y puertos de su tierra firme, de las

isla de Cabo Verde, Santo Tomé y del puerto de Loanda o Angora [...]», aunque haya una minoría de alejados reinos de la Etiopía Occidental y Oriental, «muchos de los cuales yo he visto y son negros atezados como los de Guinea, aunque en algunos es el cabello no tan retortzijado» (1987: 136). Los procedentes de Guinea, que pertenecían a muchas castas o etnias,[4] eran considerados negros «[...] de ley, son mucho más fieles [...], de gran razón y capacidad, más hermosos y dispuestos en lo exterior; negros de hueso, sanos y para mucho trabajo; por lo cual es cosa sabida que éstos son los de mayor valor» (Sandoval 1987: 136). Los procedentes de la isla de Cabo Verde eran de las mismas castas que los de Guinea, por ser dicha isla un puerto intermedio en el tráfico, y se reducían a tres tipos: bozales, ladinos (o criollos, por hablar portugués y haberse criado en Cabo Verde, donde llegaron como bozales) y naturales, por haber nacido en la isla y ser bautizados de niños. Los procedentes de la isla de Santo Tomé, donde van a rescatarlos los españoles, pertenecían también a muchas castas[5] y eran, según Sandoval, «de menos ley» que los de Guinea, y «de menor valor, pero de mayor valor y precio que los Angolas y Congos y para mayor trabajo; resisten más las enfermedades; no son tan pusilánimes ni huidotes» (1987: 139). Finalmente, los procedentes de Loanda, también de diferentes castas,[6] «[...] son los de menor valor y menor suerte; los más inútiles y para poco de todas esotras naciones; los más expuestos a enfermedades, que menos las resisten, pusilánimes de corazón y que más fácilmente mueren» (Sandoval 1987: 141).

Sin embargo, Sandoval no se limita a hablar de los negros procedentes de estos cuatro puertos, sino que hace un meritorio esfuerzo para presentar un panorama de todas las culturas negras del mundo conocido, sobre todo porque sobre ellas se había escrito muy poco, a diferencia de las muchas crónicas que había sobre los indios y sus culturas autóctonas. Este esfuerzo se mantuvo vivo en Sandoval, como se desprende al comparar la extensión de dicho panorama en la edición sevillana de 1627 y en la madrileña de 1647. En esta, hace una descripción de los principales reinos etíopes, tanto de África como de Asia y Oceanía. Entre los etíopes africanos habla de Etiopía (capítulo 2); Guinea (capítulos 10-13); Sierra Leona e isla de Santo Tomé (capítulo 14); Congo y Angola (capítulos 15-16); Cafres (capítulos 19-21); Mozambique (capítulo 22); Munimugi y Gorage, sujetos a los cafres, y otros, sujetos al preste Juan (capítulo 23); y Abisinia (capítulos 24-25). Entre los etíopes de Asia y Oceanía, presenta a los paravas de la Costa de la Pesquería (capítulos 4-5), los papúas de Nueva

---

[4] Las principales son los siguientes: jolofos, berbesies, mndingas, fulos, fulupos, banunes, bootes, cazangas, branes, balantas, biafaras, biojoes, nalues, zapes, cocolies y zozoes (Sandoval 1987: 136).

[5] Tales castas eran minas, popoos, fulaos, ardas o araraes, offons, lucumies o terranovos, barba, temnes, binis, mosiacos, agares, gueres, zarabas, y caravalies (Sandoval 1987: 139).

[6] Las castas son angolas, congos o monicongos, angicos, monxiolos y malembas (Sandoval 1987: 141).

Guinea (capítulo 6), los filipinos (capítulos 7-8), los melinde (capítulo 26), los beduinos (capítulos 26-27) y los de la Costa de Malabar en la India (capítulo 29).

Sobre este panorama es conveniente hacer dos comentarios. En primer lugar, el panorama recoge descripciones de los reinos etíopes que son, según el lenguaje de la época, una historia natural y moral, es decir, un retrato del mundo ecológico-productivo y político-cultural de esos reinos. En la cultura se privilegia, por la finalidad pastoral de la obra, la religión, aunque es descrita con los prejuicios etnocéntricos de la mayoría de los misioneros de la época. Desde luego, no se trata de etnografías cuidadosas, ya que Sandoval no se basa en su propia observación sobre el terreno sino en información de distintos autores que escriben sobre África —que apenas está siendo descubierta en sus costas— y solo pudo hacer trabajo de campo con negros hacinados en los barcos negreros, que eran despojados de su propia identidad.

En segundo lugar, el panorama obedece a la necesidad de marcar la diversidad de las culturas negras. Acosta, en el proemio del *De procuranda...*, afirma que no se puede evangelizar del mismo modo a todos los indios, aunque se les llame así: «Es un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que, por llevar el mismo nombre, son de la misma índole y condición [...]», puesto que «[...] no tienen las mismas características; va mucho de indio a indio, por decirlo con humor, y hay bárbaros que sacan gran ventaja a los bárbaros» (Acosta 1984: 55). Por eso, Acosta construye una tipología de los bárbaros, sobre la base del nivel de gobierno y desarrollo, en la que distingue indios de las altas culturas asiáticas (India, China y Japón), indios de las altas culturas americanas (México y Perú) y los demás indios americanos (caribes, brasileños, chichimecas, chunchos, etcétera). Sandoval piensa lo mismo y, por eso, presenta su panorama de las culturas africanas, aunque no construya ninguna tipología, hecho que se debe, sin duda, a que se limita a los esclavos que han sido violentamente desarraigados de sus mundos culturales e inmersos en la esclavitud. Sin embargo, señala a menudo las diferencias, no solo de las culturas en sí sino de su inserción en el mundo colonial. Es muy notable el panorama religioso. Sandoval, además de describir los sistemas religiosos autóctonos de los reinos etíopes, habla también de los musulmanes, en los términos poco ecuménicos de la época, y, sobre todo, de los cristianos, tanto de los procedentes de la predicación del apóstol Tomás en la India como de otras iglesias de los primeros siglos, que habían conservado muchos rasgos del cristianismo.

Como muestra, se recogen aquí dos textos del panorama sobre los etíopes de Guinea y de Filipinas. Los primeros, como se vio, son

> [...] los que más estiman los españoles [...], de buenos naturales, de agudo ingenio, hermosos y bien dispuestos; alegres de corazón y muy regocijados, sin perder ocasión en que si pueden, no tañan, canten y bailen; y esto aun en los ejercicios más trabajosos del mundo; pero cuando lo toman de propósito [...], hunden con sus voces a cuantos les alcanzan a oír. (Sandoval 1987: 110)

En el capítulo 12, Sandoval hace una buena síntesis etnográfica de los guineos en general y de algunas de sus etnias, destacando la apertura que tienen hacia los europeos, pues «[...] aun la tierra adentro consienten vivan entre ellos cristianos de varias naciones [...]» y, sobre todo, hacia los españoles, pues «[...] suelen los principales preciarse de aprender nuestra lengua y de vestirse por regalo y regocijo a la española, con vestidos que los nuestros les han regalado o ellos les han rescatado [...]»; además, de tal contacto español, «[...] han aprendido los negros muchos oficios mecánicos y principalmente se ven entre ellos mucha cantidad de herreros [...], los que hacen todas las armas que les piden y cuantas curiosidades quieren» (1987: 111). En su descripción de la cultura, Sandoval presenta los distintos aspectos de esta, pero, sobre todo, los que se relacionan más con la religión, como el modo de vestir y de comer; las formas de matrimonio y poligamia; la actitud ante el adulterio; las prácticas fúnebres y formas de enterramiento, etcétera. Por ejemplo, sobre la comida y bebida escribe:

> Todos, aunque sea el Rey, comen en el suelo, a semejanza de los moros; cuando mucho se recuestan encima de una esterilla. Comen bien, si tienen qué o si se lo dan; si no, son de poco comer; conténtanse con poco y cosa de poca sustancia. Los platos son comúnmente de palo y los vasos de unas tutumas a modo de calabazas de España, aunque ya usan algunos reyes vajilla de plata, con que hacen ostentación de su grandeza, cuando convidan a algún español [...]. No tienen vino de uva, súpleles el ordinario de palma, y nunca les falta bebida con que festejan sus borracheras, celebran sus fiestas y llantos; las cuales beben a sorbos, maravillándose que los nuestros beben de una vez. Y tienen puesta tanta felicidad en la embriaguez, que entre ellos el más honrado es el más bebedor. Una de estas bebidas es el Po, Hácese de millo y de una fruta que llaman salmiron, que es como albaricoque de Castilla; otra es el ordinario vino de Palma [...].
>
> El uso de comer carne humana, que algunas de estas naciones aun hasta ahora conservan, se ha caído en gran parte; y universalmente cuando uno se convierte a nuestra Santa Fe, junto con convertir sus ídolos en ponzoñosa ceniza, apartan de sí y echan fuera de su casa los instrumentos y vasijas de esta abominación. (Sandoval 1987: 113)

Por el fin pastoral de la obra, Sandoval da mayor información sobre la religión y dedica a esta todo el capítulo 13. Se señalan a continuación algunos puntos. Los guineos creen en el más allá, pero no en la sanción eterna de la tradición cristiana sino en una simple prolongación del acá: «[...] todos cuantos mueren van a donde está Dios y cuanto acá eran mayores, tanto allá valen más con él» (Sandoval 1987: 117). Aunque muchas etnias «[...] no tienen ídolos ni los conocen [...]», como los branes, que «[...] solo adoran a un Dios que dicen ser creador de todo, a quien piden socorro en sus enfermedades y falta de agua [...]», otras muchas adoran como ídolos «estatuas de sus antepasados y otras muchas figuras de madera o barro, que llaman Corofines [...], nominas supersticiosas, muy labradas, que les han dado o vendido sus infernales ministros, persuadiéndoles que trayéndolas consigo o llevándolas a la guerra no recibirían daño alguno», y, sobre todo, adoran a un ídolo al que llaman China. Según Sandoval se trata de:

> [...] unas Pirámides de barro llenas de hormigas blancas, que no parecen de fuera y tienen dentro de sus casillas, sin saber allá qué mantenimiento es el suyo [...]. En comprando a un negro, lo primero que hacen es llevarlo a laguna China de estos con su ofrenda de vino y otras cosas, y entréganselo, pidiéndole que si se huyere, hagan que culebras, lagartos y onzas les maten; lo cual creen de tal suerte los tristes esclavos que por muy mal que los amos los traten, no se atreven a huir. (1987:118)

En esta síntesis religiosa, Sandoval recuerda que muchos guineanos han recibido «la perversa secta Mahometana», que tienen mezquitas y ministros muy proselitistas con un mensaje muy sencillo y muy permisivo en tema moral, de modo que con tal de que «[...] no adoren ídolos y se circunciden e invoquen a Alá son ya muy buenos moros» (1987: 121).

El segundo texto se refiere a los filipinos, que no son «negros tan atezados como los de Guinea [...], pero más pequeñuelos y flacos, y el cabello retorcijado y barba» y que viven aún la etapa primitiva de los cazadores, pescadores y recolectores, porque «[...] no sembraban ni cogían, vivían discurriendo por los campos como fieras, tan ligeros que alcanzaban por pies los ciervos y jabalíes, de que se sustentan [...]», y tienen un mínimo desarrollo tanto político («los más bárbaros y de menos policía») como religioso, pues son «[...] los que menos tienen de idolatría: dioses, sacerdotes y sacrificios, y así han sido más fáciles de convertir y de reducir a pueblos como están y casi todos a cargo de la Compañía de Jesús» (Sandoval 1987: 95). Luego Sandoval refiere las costumbres relativas a la vida familiar; el modo de vestir; la lengua y escritura; el poder político; el matrimonio y sus formas; la esclavitud, etcétera. Con mayor amplitud, habla de la religión que «[...] se fundaba en tradición y uso antiguo introducido del mismo demonio que les hablaba en sus ídolos y en sus ministros, y lo conservan en cantares que tienen de memoria y los aprenden desde niños». En dichos cantares se recoge el panteón, formado por seres del cielo —el sol, la luna y el arcoiris— y seres de la tierra —ciertas piedras, animales y plantas—, espíritus invisibles y demonios, los propios antepasados y también por un ser supremo (Bathalameicapal) o dios fabricador (1987: 99). Entre las formas de culto aparecen los sacrificios y los bailes con el trance, tan propio de las religiones negras persistentes hoy en varios países americanos:

> El ordinario lugar del sacrificio es su casa, y lo que se sacrifica es un buey, puerco o gallo. El modo de sacrificar es herir la tal ofrenda con ciertas ceremonias y mudanzas, que se suelen hacer bailando el ministro y haciéndole son con atabal o campana. A este tiempo se les reviste el Demonio, o lo fingen, y hacen sus viajes y arrobamientos, pasados los cuales anuncian lo que han visto y oído: hácese gran convite ese día, comen y beben y embriáganse, y mucho más el sacerdote o la sacerdotisa: así es todo embriaguez y desatino, ceguera para ellos y lástima para quien los ve y aprecia con la luz de la verdad. (Sandoval 1987: 99)

Postura de Sandoval frente a la esclavitud negra

Sandoval es honesto al confesar que no quería abordar un tema tan espinoso, sobre el que los doctores tenían opiniones tan diversas y que era una institución legalmente reconocida:

> Aunque es verdad que la gran controversia que entre los doctores hay cerca de la justificación de este tan arduo y dificultoso negocio me tuvo mucho tiempo perplejo si lo pasaría en silencio, con todo me he determinado a tratarlo, dejando la determinación de su justificación a los doctores, que tan directamente han escrito cerca de este punto,[7] especialmente a nuestro Doctor Molina en el tomo I de Justitia & Iure, trat. 2, en la disputa 34 y 35, en donde con modestia y gravedad dice su parecer; por lo cual solamente me contentaré con poner a cada uno delante de lo que cerca de esto he entendido en tantos años en que ha que ejercito este ministerio, para que considerando cada cual tomo lo que más conforme a justicia le pareciere. (1987: 142)

Para ello, analiza el origen de los negros procedentes de los cuatro puertos arriba señalados y expresa su propio dictamen ético:

a) Con relación a los procedentes de Cabo Verde, «[...] ha asentado el uso de no haber dificultad en que sean esclavos estos negros, porque esta isla no es tierra de etíopes, sino que allí los llevan de todos los demás puertos [...] y así los que traen negros de este puerto, como lo compran allí de tercero, cuarto o más poseedor, no forman escrúpulo, como ni los compradores acá en nuestros puertos» (Sandoval 1987: 142-143).
b) En cambio, con relación a los procedentes de Santo Tomé, Sandoval se muestra más cauto, por tener poca información sobre cómo eran cautivados dichos negros. Ofrece, sin embargo, dos datos que ayudan a formar la conciencia, recordando que en cosas tan litigiosas «quien pregunta no hierra»: uno, la consulta sobre restitución que le hizo cierto capitán negrero que había hechos muchos viajes y obtenido gran fortuna, quien «[...] llanamente certificaba que en todos ellos había cargado notablemente su conciencia: en el orden, traza y modo de obtener y juntar las piezas de esclavos que había traído [...]»; y otro, la información que tenía de cierto rey africano, cuya justificación para vender a

[7] Vila, en su introducción, habla de «[...] una corriente de opinión en la que era frecuente aceptar que los negros nacieron para ser esclavos. De ahí que sean pocos los escritores que se comprometieron en su defensa. De ellos, junto con Sandoval, hay que destacar tres nombres: los dominicos Tomás de Mercado y Bartolomé de Albornoz, y el jesuita Luis de Molina. Y, sobre todos ellos, a dos capuchinos desconocidos hasta hace poco: Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, que en 1683 escribieron sendos alegatos en contra de la esclavitud de los negros que los hacen inscribirse con todo honor entre los más avanzados abolicionistas» (Sandoval 1987: 22). Vila cita también las respectivas obras: Mercado 1587 y Albornoz 1573. Sobre los dos capuchinos, véase López 1982, obra que presenta a ambos autores y transcribe su obra.

los españoles muchos negros «[...] era haber preso toda la generación de cualquiera que lo enojaba, juntamente con el delincuente que había sido causa de su enojo» (Sandoval 1987: 143).

c) Con relación a los negros procedentes de Angola, Sandoval, por una parte, transcribe una carta que le envió el rector del colegio de San Pablo de Loanda, Luis Brandon, el 21 de agosto de 1611. Esta analiza toda la casuística que, para tener en paz la conciencia, se fue desarrollando en aquella sociedad esclavista. La esclavitud parecía justificada por estas razones: muchos negros esclavos podrían conseguir la salvación eterna al ser enviados a una sociedad cristiana; la buena conciencia con la que muchos mercaderes procedían; la imposibilidad que había en muchos casos de saber si los cautiverios eran justos; la participación de los jefes o señores negros que aplicaban sus propias leyes y vendían a sus súbditos a los capitanes negreros, etcétera. La carta dice así:

Escríbeme V. R.[8] se holgaría saber si son bien cautivos los negros que allá van. A lo que respondo que me parece no debería V. R. tener escrúpulo en esto. Porque esto es cosa que la mesa de la conciencia de Lisboa nunca reprehendió, siendo hombres doctos y de buenas conciencias. Demás que los obispos que estuvieron en S. Thome, Cabo Verde y en esta Loanda, siendo hombres doctos y virtuosos nunca la reprehendieron. Y nosotros estamos aquí ha cuarenta años, y estuvieron aquí Padres muy doctos, y en la Provincia del Brasil donde siempre hubo hombres de nuestra Religión eminentes en letras, nunca tuvieron este trato por ilícito; y así nosotros y los Padres del Brasil compramos estos esclavos para nuestro servicio sin escrúpulo ninguno. Y digo más, que cuanto alguien podía escusar de tener escrúpulos, son los moradores de esas partes, porque como los mercaderes que llevan estos negros los llevan de buena fe, muy bien puede comprar a tales mercaderes sin escrúpulo ninguno, y los pueden vender, porque es común opinión que el poseedor de la cosa con buena fe la puede vender y se le puede comprar; y el Padre Sánchez así lo trae en su tomo de Matrimonio, resolviendo así esta duda de V. R. Por lo cual más escrúpulo podemos tener los que acá estamos, que compramos estos Negros a otros Negros, y a personas que por ventura los hurtaron. Mas los mercaderes que los llevan fuera de aquí, no saben de esto, y así con buena conciencia los compran y allá con buena conciencia los venden. Verdad es, que tengo hallado por cierto, que ningún Negro dice ser bien cautivo y así V. R. no les pregunte si son bien cautivos o no, porque siempre han de decir que fueron hurtados y cautivos con mal título, entendiendo que de esta manera les darán la libertad. También digo que en las ferias donde se compran estos Negros, algunos vienen mal cautivos, porque fueron hurtados, o los mandan vender los señores de las tierras por cosas tan leves, que no merecen cautiverio: mas éstos no son muchos, y buscar entre diez o doce mil Negros, que cada año salen de este puerto, algunos mal cautivos, es cosa imposible, por más diligencias que se hagan. Y perderse tantas almas que de aquí salen, de las cuales muchas se salvan, por no ir algunos mal

[8] V. R. es la abreviatura de Vuestra Reverencia.

cautivos, sin saber cuáles son, parece no ser tanto servicio de Dios, por ser pocas, y las que se salvan ser muchas y bien cautivas. Cerca del cautiverio de estos negros hay acá muchos modos, conforme a sus leyes y costumbres, y la mayor parte son títulos bastantes para el cautiverio. Mas de esto no puedo decir a V. R. más, por ser cosa muy larga, ni tampoco de sus ritos y costumbres, porque ni tengo tiempo ni salud para lo hacer, etc. (Sandoval 1987:143-144)

Por otra parte, Sandoval recoge una consulta de dos capitanes negreros, uno de los cuales le contó que llevaba a Cartagena en armazones a negros, bien o mal habidos, y le preguntó: «¿Satisfago yo a la justificación de este cautiverio con el trabajo, expensas y peligros que tuve en ir y venir hasta llegar a poderlos vender en tierras de cristianos, donde lo están siendo, que allá quedan gentiles toda su vida?». Sandoval le contestó por medio de un ejemplo. Si el consultante va al templo de San Francisco, que está algo alejado, baja con mucho cuidado la gran lámpara del templo y se la lleva a su casa, y al llegar la justicia, esta no lo castiga, como al que no hace mucho ahorcaron por robarse la lámpara del templo de Santo Domingo, sino que acepta la razón de que el capitán había trabajado y gastado en ir hasta el templo y en bajarse la lámpara, entonces vale su razón para traer negros cautivos. Ante esta respuesta, el segundo capitán exclamó: «Vive Dios que sois extraño, ¿no os dije que no preguntaseis nada a estos Padres?» (Sandoval 1987: 145).

d) Con relación a los negros procedentes de los puertos de Guinea, Sandoval tiene más dudas todavía, tanto por las formas injustas de rescate como por las dudas de conciencia de muchos armadores. Entre las formas de rescate, se refiere primero al intercambio de mercaderías portuguesas («paños pintados de la India de Portugal», paños comunes o mantas, vino, ajos, hierro, etcétera.) para los colonos, conocidos como tangomaos, por negros, que los colonos obtenían por medio de sus agentes, conocidos como mochileros, que se metían tierra adentro y rescataban negros con mercaderías. Se refiere, luego, a la compra a los reyes nativos de negros que han sido esclavizados en las guerras internas o por haber cometido algún delito (adulterio, homicidio o hurto). Y, en tercer lugar, menciona las incursiones de los capitanes negros, quienes, después de haber hecho ofrendas a sus dioses, irrumpían en distintos territorios para capturar negros y venderlos a los armadores portugueses. En cuanto a las dudas de conciencia de estos, Sandoval recuerda varios casos. Uno le «[...] dijo con toda puridad que no sabía cómo sosegar, porque tenía la conciencia inquieta cerca de modo como traía aquellos negros, por parecerle la había en Guinea encargado el que había tenido en adquirirlos» (Sandoval 1987: 147). Otro, para destacar la compleja relación entre armadores ibéricos y proveedores negros, le dijo que «[...] tenía por cierto no habría entre los negros la mitad de las guerras que había, si supiesen no había de ir los españoles a rescatarles negros» (Sandoval

1987: 147). Y un tercero le contó, con mucho gusto y detalles, cómo había conseguido las «trescientas piezas» que traía en su armazón. Al llegar a Guinea, le llamó el rey para preguntarle cuántos esclavos necesitaba y qué rescate estaba dispuesto a dar por ellos, haciendo un pacto y fijando en lunas el tiempo de cumplirlo. Sandoval escribe lo que le dijo su armador-informante:

> Con esto me dijo que se había despedido de él, y vuelto con la paga al tiempo señalado, en el cual le había entregado las piezas que allí veía; las cuales el Rey había habido para dárselas de la manera que se diría. Y dijo que así como era costumbre de aquellos Reyes tener muchas mujeres, así también lo era que el que cometiese adulterio con cualquiera de ellas, fuese cautivo con toda su generación. Valióse el Rey de esta ley para hacer su negocio, dando licencia a muchas de ellas para que se fuesen a convidar a cuantos las quisiesen, señalándoles tiempo limitado, pasado el cual las mandó recoger e hizo exacta pesquisa de los que las habían habido, y después de averiguado, a ellos y a sus parientes y deudos, prendió, castigó, mató y cautivó: y que de aquellos eran los que le había vendido. (1987: 148)

Todo esto explica las dudas y perplejidades de Sandoval frente a la esclavitud de los negros, hecho muy complejo, en el cual había no solo intereses de europeos y de africanos sino, también, derechos legales adquiridos. Al respecto puede ser útil recordar que los dos hombres que más lucharon contra la esclavitud de los indios americanos, el dominico Bartolomé de Las Casas, al comienzo de la expansión de España en el Caribe cuando la esclavitud de los indios fue legal, y el jesuita Antonio de Vieira, durante la expansión de Portugal en la Amazonía, donde hubo una política portuguesa zigzagueante que legalizó la esclavitud india por largos periodos, fueron más tolerantes con la esclavitud negra. En efecto, ambos pidieron a sus respectivos reyes que se trajeran esclavos negros,[9] porque estos ya eran esclavos y así parecía más tolerable. Al presentar la postura de Sandoval ante la esclavitud, comparto la conclusión de Vila en su estudio introductorio:

---

[9] Las Casas cuenta en su *Historia:* «Antes de que los ingenios se inventasen, algunos vecinos, que tenían algo de lo que habían adquirido con los sudores de los indios y de su sangre, deseaban tener licencia para enviar a comprar en Castilla algunos negros esclavos, como veían que los indios se les acababan, y aún algunos hubo que prometían al clérigo Bartolomé de Las Casas que, si les traía o alcanzaba licencia para poder traer a esta isla una docena de negros, dejarían los indios que tenían para que se pusiesen en libertad; entendiendo esto el dicho clérigo, como venido el rey a reinar tuvo mucho favor y los remedios de esta tierra se le pusieron en sus manos, alcanzó al rey que para libertad de los indios se concediese a los españoles de estas islas que pudiesen llevar de Castilla algunos negros esclavos. Determinó el Consejo que debía darse licencia para que se pudiesen llevar cuatro mil, por entonces, para las cuatro islas [...]. De este aviso que dio el clérigo, no poco después se halló arrepiso, juzgándose culpado por inadvertente, porque como después vio y averiguó, según parecerá, ser tan injusto el cautiverio de los negros como el de los indios, no fue discreto remedio el que aconsejó que se trajesen negros para que se libertasen los indios, aunque el suponía que eran justamente cautivos» (Las Casas 1965, t.º III: 274-275).

> ¿Cómo veía la existencia de la esclavitud? En este punto es preciso ser tan cautos como sinceros y, por ello, no se debe hacer ninguna afirmación categórica. Ya veremos cómo, a pesar de la erudición que refleja su trabajo, Sandoval no tuvo nunca facultades de teólogo, por lo que «aunque tan arduo y dificultoso negocio me tuvo mucho tiempo perplejo si lo pasaría en silencio», cuando se decidió a abordar tan debatida y candente cuestión le dedicó un capítulo en que expuso sus dudas sobre la licitud de la forma de esclavizar en África y remitir o dejar «su justificación a los doctores que tan doctamente han escrito acerca de este punto [...]». No se decide a hacer una condena explícita, aunque deja entrever su desacuerdo con los métodos en uso e insiste ardientemente en su postura en contra de ellos.
> Verdaderamente era difícil pronunciarse en tan espinoso asunto, porque la esclavitud del negro como institución fue, en esta época, generalmente aceptada. (Vila 1987: 21-22)

Evangelización de los esclavos negros americanos

Sandoval creía sobre los negros, como Acosta sobre los indios, que la llamada de Dios no podía ser baldía, a pesar de la dificultad de evangelizar a negros de etnias tan diferentes que habían perdido su lengua y su cultura, y que estaban sometidos a una dura esclavitud. Por eso, para promover una auténtica evangelización de los negros, después de presentar, en el libro primero, el panorama de las culturas negras y el problema de la esclavitud, y, en el segundo, el de los males que padecen los negros y sus remedios, analiza en los 22 capítulos del libro tercero la evangelización de los esclavos negros. Para ello, Sandoval expone dos grandes puntos. El primero, más breve, es el celo de los misioneros y la capacidad de los negros para la fe, a pesar de las dificultades de la comunicación (capítulos 1-3). El segundo, mucho más amplio, es la administración de los sacramentos, sobre todo del bautismo (capítulos 4-17), tema pastoral central del libro, pero también de la penitencia, la eucaristía y la extremaunción (capítulos 18-21). Se presentan, a continuación, ambos puntos.

Celo apostólico del misionero y capacidad del negro para la fe

Sandoval presenta cuatro «[...] advertencias que me han enseñado la experiencia de muchos años y los yerros y aciertos que en ellos he tenido». La primera afirma que los

---

Por su parte Vieira, como se afirma el primer tomo de Marzal 1992, logra en la Corte de Lisboa una serie de despachos a favor de los indios amazónicos y entre ellos «[...] el n.° 2 ordena que todos los años se introduzcan en el Estado de Maranhao 500 o 600 esclavos negros, para suplir los esclavos que se hacían en el sertón. Y así, Vieira, que por su apasionada defensa de la libertad de los indios, ha sido llamado el Las Casas portugués, comete el mismo error que el dominico, aunque con el mismo atenuante que éste, al considerar que los negros eran ya esclavos, mientras que los indios no lo eran» (Marzal 1992: 49).

misioneros no deben esperar a que los negros los llamen, sino que deben ir a buscarlos en cuanto lleguen los barcos negreros, como «[...] caballos ligeros en el servicio de su Señor y perros que levantan la caza, que después ellos mismos han de coger por vía de los sacramentos» (Sandoval 1987: 366). La segunda es atender en seguida a los enfermos, aunque a los negros «[...] suelen estarse muriendo y apenas se les nota si están o no enfermos [...]», juzgando por ello «[...] ser sus enfermedades todas graves» (Sandoval 1987: 368). La tercera es tener «[...] avisados y prevenidos a los doctores de medicina y demás cirujanos, para que nos avisen de los enfermos que cada uno tiene», así como a los «amos y mayordomos» de los esclavos, lo que resulta fácil cuando se tiene con ellos una buena relación (Sandoval 1987: 368). Y la cuarta es no poner «los ojos principalmente en el fruto y buen suceso de la conversión [...], sino hacer en ella la voluntad de Dios», porque el resultado va a depender de Dios (Sandoval 1987: 369). Sin embargo, no basta la pronta presencia del misionero, si no se resuelve el problema de la comunicación con los negros, porque, como dice Sandoval:

> [...] de ordinario sus amos no tienen intérpretes, ni se les da nada en buscarlos; y nosotros parece moralmente imposible que aprendamos todas esas lenguas por ser tanta su multitud y no haber alguna general, como por no haber quien pueda enseñarlas, ni ser la comunicación que con los negros tenemos la que baste para pegársenos naturalmente. (Sandoval 1987: 370)

Para solucionar esta «[...] dificultad, que es la mayor o de las más graves», Sandoval defiende el uso de intérpretes, haciendo tres recomendaciones, debidas sin duda a su larga experiencia. La primera es tener «[...] un cuadernillo o abecedario de castas, lengua e intérpretes, y escrito en él cómo se llaman, dónde viven, quiénes son sus amos, cuántas lenguas entienden» (Sandoval 1987: 373). La segunda es recurrir a negros bozales, que suelen entender varias lenguas y con quienes en cadena «[...] se puede catequizar uno por tres, o cuatro y más lenguas [...], como a mí me ha sucedido muchas veces» (Sandoval 1987: 374). Y la tercera es contar con intérpretes más selectos para las confesiones, recurriendo a hombres para los hombres y mujeres para las mujeres, recordándoles que están obligados al sigilo sacramental o secreto, aunque «[...] hasta agora no se ha experimentado en ello ningún inconveniente» (Sandoval 1987: 374).

Pero, como seguían las dudas sobre el cristianismo de los esclavos, Sandoval insiste en «[...] la capacidad que generalmente tienen estos negros para las cosas de nuestra santa fe» y defiende su postura con un argumento a priori, pues, si los negros fueran incapaces de ser cristianos, serían inexplicables tanto el interés mostrado en la evangelización por Dios, por la Iglesia, por el Papa, por los reyes de España y Portugal, y por la Compañía de Jesús, como la primitiva predicación de los apóstoles que estaba destinada a pueblos tan bárbaros o rudos como los negros esclavos. Sin embargo, para Sandoval, que era más un pastor y hombre de acción que un teólogo y un intelectual, el argumento más fuerte era a posteriori y consistía en la alegría y sinceridad de la

conversión, así como en el modo de recibir el bautismo, tema sobre el cual tenía muchas historias personales en sus largos años de trabajo con los esclavos. Transcribo algunas de estas, que, si para Sandoval son «una gran señal de inteligencia de la fe», tienen un sabor ingenuo y piadoso, y aun revelan las reinterpretaciones que los esclavos hacían del bautismo compulsivo antes de su embarque en un puerto africano camino de América. En efecto, uno de ellos, que en Cartagena estaba decidido a bautizarse, creía que el bautismo masivo en el puerto era un especie de rito para asegurar una travesía feliz.

> Señal es grande de esta inteligencia ver qué de veces y con cuanta ternura y consuelo repiten el nombre de Jesús cuando los castigan, y están malos, y muy particularmente cuando se quieren morir, lo cual he oído muchas veces, no sabiendo de nuestra lengua otra alguna cosa, y uno en este trance repetía algunas en la suya: «Dios me crió, Dios me lleva, ¿qué puedo hacer yo?». Una vez, queriendo catequizar a un negro de éstos para bautizarle, le pregunté si se holgaba de que le hiciese cristiano, y me respondió con grande admiración que mucho, y la razón que me dio fue que a él se le había muerto su padre y su madre y que, siendo cristiano, Dios sería su padre y su madre, como le había dicho. Y haciendo a otro la misma pregunta queriendo echar el agua, respondió espantado que cómo no; pues, cuando le habían echado el agua para solo poder pasar la mar (que era el fin que había entendido tenía la que en el navío le habían echado) y por mandarlo su amo, la había recibido de buena gana, ¿cómo no la recibiría de mejor para ir al cielo y ser hijo de Dios, como le decía? Y captando otra vez la voluntad de unos negros que catequizaba para bautizarlos, les dije: No veis qué de cosas os he dicho que vosotros no sabíades, ¿por ventura no recibís contento en oírlas? Respondieron todos que les daba tanto contento y de oirlas tanto gusto, cuanto era el que tenían cuando comían. (Sandoval 1987: 377-378)

Sandoval añade que los negros no solo podían ser buenos cristianos sino llegar a una gran virtud, como un negro de Quito que fue donado por un franciscano que «[...] ha hecho muchos milagros, por lo que el pueblo le reverencia como un santo [...]» y una negra de Guamanga, «[...] donde no hay casa principal donde no la admitan [...], porque habla tiernamente de las cosas de Nuestro Señor e inflama a los oyentes del amor divino» (Sandoval 1987: 381). De tales hechos Sandoval saca dos conclusiones pastorales. En primer lugar, afirma que «[...] estos negros no son bestias, como he oído decir a algunos que por aquí los quieren hacer incapaces del Cristianismo, ni se deben imputar por infantes o amentes, porque no son sino hombres adultos [...]»; contra las frecuentes hipótesis despectivas de los negros (animales, niños o locos), Sandoval recuerda que «[...] tienen libre albedrío, voluntad y uso de ella en todas las acciones humanas que se les ofrecen, y así tienen guerras y hacen paces, se casan, compran y venden, truecan y cambian como nosotros [...]», es decir, están dotados de una verdadera cultura; en consecuencia hay que bautizarlos cuando lo pidan libremente y estén bien instruidos. En segundo lugar, concluye que tal instrucción debe ser más cuidadosa y detenida, sobre todo porque no conocen bien el castellano (Sandoval 1987: 380).

Administración del bautismo y de otros sacramentos

Como se vio al explicar Sandoval el título de su libro, el bautismo de los esclavos era el tema central de dicha obra, porque, por una parte, según las leyes españolas, los esclavos no podían ser trasladados a América sin estar bautizados y, por otra, había serias sospechas sobre la validez de dichos bautismos. Por eso, en el capítulo cuatro Sandoval recoge una serie de «testimonios de testigos de vista» sobre el dudoso valor del bautismo de los esclavos en sus tierras y puertos de origen. Dichos testimonios son tres cartas de jesuitas (dos de 1614 y 1616 del rector del colegio de Cabo Verde, y la otra de 1622 sobre Angola), la opinión del teólogo José de Acosta, tres informaciones jurídicas (la de varios negreros hecha en 1613 en Cartagena de Indias a petición de los jesuitas, la ordenada en 1620 y 1621 por el obispo de dicha ciudad y la ordenada en 1613 por el arzobispo de Sevilla) y, finalmente, una carta de 1613 del rector del colegio jesuita de Angola. Como todos los testimonios son bastante similares, se recoge solo el último. Dicho rector dice de los esclavos «[...] que me parece que no van bien bautizados, que deben ser rebautizados *sub conditione,* porque la diligencia que con ellos se hace es casi ninguna, porque les preguntan a todos o a muchos el día antes de la partida si quieren ser cristianos, y con pocas más palabras los bautizan, sin ellos saber la fe que reciben» (Sandoval 1987: 388). A estos testimonios, Sandoval añade tres que recogió personalmente. Transcribo el que le dio el visitador del Cacheo, quien había traído:

> [...] una gran partida de negros que afirmaba haberla bautizado y dado orden para que se catequizase en su presencia, como se hizo. Mas viendo yo por los exámenes que no daban razón de nada, y que estaban tan bestiales como todos los demás, volví con esta duda y dificultad al Visitador, suplicándole con humildad se sirviese de decirme qué cosas habían sido las que había dicho se les dijesen a aquellos negros antes de bautizarlos. Respondió que le placía y dijo sólo éstas. En entrando en el navío mandé llamar a un negro el más ladino, que nunca falta, por lo menos grumete y díjele que chalonase[10] a aquellas gentes si querían ser como blancos, y respondiome el negro que decían que sí, y con esto los bauticé. Y replicándole sobre la nulidad que esto tenía, jamás consintió en que se remediase, hasta que saliendo la gente de su poder, se catequizaron y bautizaron como convenía. (Sandoval 1987: 389)

Luego, Sandoval analiza teológicamente, en el capítulo cinco, el valor de esta clase de bautismos y, en el sexto, el de los niños en ciertas regiones de África donde ya se había institucionalizado, para presentar por fin una detallada pastoral del bautismo de los esclavos recién desembarcados, cuyo primer paso era analizar la validez de los bautismos concretos. Por eso, en los capítulos ocho y nueve, Sandoval expone, paso a

[10] Sandoval usa poco después el término 'chalona' como sinónimo de lengua o de intérprete (1987: 419).

paso, su «experiencia de tantos años» para «[...] averiguar la nulidad del bautismo de estos negros y las cosas en que deben ser examinados para sacar a luz si están realmente bautizados o no» y recomienda ceñirse a ellas, «[...] porque todas son necesarias habiendo de tratar con gente ruda, melancólica y pusilánime» (Sandoval 1987: 411). Dicha exposición, que culminará con la división de los esclavos en tres grupos, los bautizados válidamente, los no bautizados y los dudosamente bautizados, se reduce a cuatro puntos.

El primero consiste en recoger información, en cuanto llegan los negros esclavos, «[...] de cuántos y cuáles son, de qué naciones y puertos vienen, qué enfermedades traen, cuáles y cuántos son los enfermos principalmente peligrosos y los niños», información que debe tomarse por escrito, para que no se olvide, y que debe abarcar tanto a los enfermos «que quedan en los navíos por no poder desembarcarse o fuera del pueblo por no infestarle» como a los sanos que son recluidos (Sandoval 1987: 411). El segundo consiste en examinar, en el momento oportuno y con los intérpretes necesarios, «[...] a cada uno de por sí y en cuanto se pudiere a solas», si han sido bautizados y cómo. «Con este examen —dice Sandoval— se hallará gran variedad en los bautismos de esos negros [...]», y por eso distingue entre los que vienen de los ríos de Guinea, de la isla de Cabo Verde, de Santo Tomé y de San Pablo de Loanda en Angola, que eran, como se vio, los cuatro puertos de origen, en los que la situación de la esclavitud era diferente, y señala lo que debía hacerse en cada caso (Sandoval 1987: 412-414). El tercer punto sugiere atraer la benevolencia de los esclavos, dándoles algún regalo o haciendo que se lo den sus amos; un regalo «importantísimo y así tan repetido» eran los jarros de agua dulce, «porque ni aun la muy salobre alcanzan y están transidos de sed, principalmente las mujeres y los niños, lo cual es una cosa que ellos sobre todo estiman y agradecen» (Sandoval 1987: 414).[11] Y el cuarto punto recomienda usar un lenguaje blando y comprensible, y sembrar motivos de confianza en los esclavos «[...] para facilitarles el catecismo y sacar en blanco la verdad de sus bautismos» (Sandoval 1987: 415). El

[11] Al respecto, Sandoval recuerda: Y hame sucedido muchas veces, cosa que me parece dura de creerla si me la contaran, acabar de bautizar a algunos en fuente de plata, y mandando derramar el agua a un lugar y rincón decente, decirme no haber qué verter ni derramar, y maravillándome qué se habría hecho de aquella agua, haber entendido que como iba cayendo de la cabeza del bautizando en el plato, se la iba bebiendo sin quedar gota. Tanta como ésta es la sed y necesidad que comúnmente padece esta miserable gente. Y no dejaré de decir lo que en este punto se me ofrece aun de más maravilla que la pasada y he también varias veces experimentado, y aun apuntado por regla general para semejantes ocasiones; y es que no pudiendo sacar palabra ninguna, por diligencias extraordinarias que hacía, ni por ruegos ni dádivas a algunos, en orden a darme noticia de sus bautismos, o que la den de lo que les dicen en orden a recibir el verdadero, no sabiendo qué orden dar en aquello, pregunté una vez a uno, advirtiendo que se le iban los ojos a una tinajera que allí había, si quería beber y respondiéndome que sí, no le podía hartar de agua. Al punto que se satisfizo, se enderezó, se alentó, habló, respondió y se bautizó con mucho de todos los circunstantes. ¿Puédese decir cosa que iguale a aquestas, ni que cause mayor admiración en la materia? (Sandoval 1987: 414)

lenguaje blando debe reflejar el amor del misionero, quien, a pesar de ser «Sacerdote de Dios, a quien todos los hombres respetan y reverencian (por razón de la corona que traen abierta, y mostrársela ha, porque se mueven mucho por estas cosas exteriores) les va a ver, a hablar, a regalar y decirles muchas cosas de Dios» (Sandoval 1987: 415). Para el lenguaje comprensible, Sandoval recurre a la metáfora del agua, tan inteligible en la situación descrita del esclavo:

> De aquí saco una reflexa [sic] que se les puede hacer y yo acostumbro en el discurso del Catecismo, con que en gran parte vienen en conocimiento de los que se les enseña. Y es: «Dime, hijo, ¿no te acuerdas del contento tan grande que recibió tu cuerpo con aquel jarro de agua, tan lindo, dulce y tan fresco que bebiste cuando estabas transido de sed?». Todos responden que sí; así pues: «mira, como tu cuerpo estuvo tan alegre con aquella agua, lo ha de estar mucho más y recibir mayor contento tu alma, que allá dentro en tus carnes tienes, cuando te lave la cabeza con el agua que te digo de Dios y del Cielo para quitar tus pecados y hacerte hijo suyo». Y estas cosas dichas así ratera y broncamente, son las que esta gente ha menester y las que le entran en provecho. (Sandoval 1987: 414-415)

En esta siembra de motivos de confianza en los esclavos, el misionero debe decirles que sus amos los quieren, que «[...] si sirven bien, tendrán buen cautiverio, estarán contentos y bien vestidos» y también que «tendrán por estas partes muchos parientes que tratar [...]», motivo muy válido para personas nacidas en sociedades basadas en el parentesco y que habían sufrido un grave desarraigo por la esclavitud. Más aún, debe hacerles una lectura religiosa de la esclavitud con la que se obtenían bienes, a pesar de su dureza: «Deles a entender la merced grande del Señor, en haberles traído a tierras de Cristianos, donde vale más ser cautivos que en su tierra libres: pues acá, aunque el cuerpo está en trabajo por el cautiverio, el ánima está en descanso, por la libertad que ha de alcanzar por el santo bautismo». Dichos lenguaje y motivaciones tenían a menudo, según Sandoval, mucho éxito en los esclavos, «[...] de suyo tan tristes y melancólicos con la fuerza de la enfermedad, con tan poco agasajo y el trabajo de tan cruel cautiverio», porque mostraban gusto de «[...] oir lo que se les dice, aplaudiéndolo, dando a la usanza de su tierra palmadas, con muestras de gran alegría y contento» (1987: 415).

Así puede llegarse a una certeza moral sobre la situación de los bautismos y formar con los interrogados tres grupos ya señalados. A los que «[...] se hallen bautizados, se les pondrá en el cuello una imagen blanca de estaño pendiente de su hilo para señal de que están cristianos, y si no tienen nombre o se les ha olvidado [...], se les pondrán otros, y se apartarán a un lado para que estén presentes al catecismo [...]»; a los no bautizados, se les pondrá a otro lado, para bautizarlos oportunamente; y aquellos de los que haya alguna duda de su bautismo, aunque parezca más probable que lo hayan recibido, «[...] se apartarán a otro lado, atándoles un hilo en el dedo pulgar para conocerlos y bautizar después bajo condición» (Sandoval 1987: 417-418). Esta cuidadosa averiguación en condiciones tan difíciles expresa que el bautismo no era para la

Iglesia y sobre todo para la colonial, en la que, como es sabido, se convirtió en un postulado de la cultura iberoamericana, un rito más sino el gran rito de iniciación que no podía repetirse ni profanarse. Así ya podía iniciarse la catequesis prebautismal. Sandoval recoge, en los capítulos diez y once, el contenido de la misma, que se reducía a los artículos credo y a los actos de fe, esperanza, caridad y penitencia. Era una enseñanza basada en los catecismos de la época, en forma muy sencilla para ser comprensible a los esclavos bozales y limitada a las verdades básicas, al punto que Sandoval siente necesidad de responder, apoyado en teólogos como el cardenal Toledo y Tomás Sánchez, la objeción de quienes exigían una catequesis más amplia y aun dilatar el bautismo diciendo que «[...] más valen pocos y buenos cristianos que muchos y malos» (1987: 431). En el capítulo doce, describe por fin Sandoval de forma detallada la ceremonia del bautismo que recibían cada año en Cartagena más de seis mil esclavos (1987: 438). Se recoge solo el último rito de esta.

> Después de esto se les dice no pierdan las medallas que les han puesto al cuello, declarándoles la estima que deben hacer de ellas por ser insignia de cristianos y de hijos de Dios, y para que por ellas todos les conozcan y tengan por tales y no les menosprecien. Y es de maravillar ver la estima grande que gente tan bruta hace de ellas, como se puede ver en que encontrando una vez el Padre que les trata a un negro sin imagen en el cuello, pareciéndole que lo conocía y se la había dado, le preguntó por ella, él sonriéndose como que decía: «Pensará el Padre que me ha cogido en algún descuido»; sacó una bolsita de tafetán y abriéndola le mostró diez cuentas a modo de rosario con que se encomendaba al Señor como mejor podía y por remate tenía la imagen que le había puesto al cuello un año había, bautizándolo en una enfermedad grave; el cual ya sano había peregrinado por varias tierras, y con todo no se le habían olvidado aquellos santos principios de su conversión. Y otra negra, habiendo perdido la imagen del cuello [...], anduvo muchos días por el pueblo en busca del Padre que le había bautizado por ver si le encontraba para que le diera otra; y no encontrándole, fue varias veces a la casa donde se había bautizado y estaba su madrina, a preguntarle por él, hasta que conmovida la señora, se la envió a nuestro colegio con una esclava suya, para que le dieran otra medalla. (Sandoval 1987: 436)

Todavía Sandoval analiza, en tres capítulos, del 13 al 15, el tema más canónico del ministro del bautismo por razón de su oficio, de sus privilegios o de necesidad, y, en los dos siguientes, algunos casos particulares del bautismo de los negros, fuera ya del contexto de los armazones, mostrando siempre un sano equilibrio entre la fidelidad a las normas de la Iglesia sobre la celebración del bautismo y la situación cultural y social de los negros.

Los otros sacramentos los expone Sandoval de una manera mucho más breve, pues el tercer libro no trata, como ya se dijo, de la pastoral de los negros americanos en general sino de la pastoral de estos a su llegada a Cartagena, hasta que, averiguado el asunto de la validez de su bautismo compulsivo en los puertos de origen, son instruidos

y preparados para una verdadera iniciación cristiana. Con todo, Sandoval expone los problemas de la confesión de los negros —sobre todo el tema de los intérpretes—, los de la extremaunción y los de la comunión. Pero en tales exposiciones no hay solo consejos para los sacerdotes, que deben actuar en una realidad cultural tan distinta y tan difícil, sino, también, un diálogo con aquellos teólogos o pastoralistas que defendían una evangelización más detenida y preparada, aunque no se pudiera llegar a todos los negros. Por eso, en el último capítulo del libro tercero, se transcribe íntegro el largo edicto del arzobispo de Sevilla sobre el valor del bautismo de los negros, que confirmaba la praxis pastoral de los jesuitas en Cartagena.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José
1984, 1987 *De procuranda indorum salute* (1588). 2 vols.: vol. 1, Pacificación y colonización; y vol. 2, Educación y evangelización. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALBORNOZ, Bartolomé de
1573 *Arte de los contratos*. Valencia.

HUGH, Thomas
1988 *La trata de los esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440-1870*. Barcelona: Planeta.

LAS CASAS, Bartolomé de
1965 *Historia de las Indias* (1566). 3 vols. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ GARCÍA, Tomás
1982 *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

LUCENA, Joan de
1619 *Historia de la vida del Padre Francisco Xavier*. Traducción del original en portugués de Alonso de Sandoval. Sevilla: Francisco de Lyra.

MARZAL, Manuel M., S. J.
1992, 1994 *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonia*. 2 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MEIKLEJOHN, Norman
1988 *La Iglesia y los lupakas durante la colonia*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Mercado, Tomás de

1587 *Suma de tratos y contratos*. Sevilla: F. Díaz.

Sandoval, Alonso de

s./a. «Pregúntase si es lícito baptizar los morenos de Cartagena como los padres de la Compañía los baptizan». Inédito.

1609 «Relación de la misión en Urabá que el P. Diego de Torres». Inédito.

1627 *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etiopes*. Sevilla: Francisco de Lyra.

1647 *De instauranda Aethiopum salute*. Madrid: Alonso de Paredes. Existe una reedición colombiana de 1956.

1987 *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial.

Thomas, Hugh

1998 *La trata de los esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440-1870*. Barcelona: Planeta.

La evangelización de la población indígena y afro, y las haciendas jesuitas de la América española: logros y desencuentros[1]

Iris Gareis
Johann Wolfgang Goethe Universitaet
Institut fuer Historische Ethnologie
Fráncfort del Main, Alemania

Y Rey seré de mi mismo
Siendo un esclavo de Dios.
Lope de Vega [1645], *El prodigio de Etiopía*[2]

Es muy ordinario tratar mal con agrauios y molestias
a estos miserables Indios, los quales siendo libres, parece que son esclauos de todos,
y mucho mas de los esclauos Ethiopes [...]
Peña Montenegro, *Itinerario*, 1668: lib. II, trat. I, sess.VII: 148

Introducción

El principal objetivo del presente artículo es dilucidar, por un lado, las precondiciones para la evangelización de indígenas y esclavos africanos en la América española y, por otro, explorar el rol de las haciendas jesuitas en esta empresa. Es evidente que las haciendas jugaban un papel de suma importancia en el plan misionero de los jesuitas, dado que las ganancias de las haciendas proporcionaron la base económica para la

---

[1] Mi participación en el 51.º Congreso Internacional de Americanistas en Santiago de Chile fue posible gracias a una beca de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), la Asociación Alemana para la Investigación Científica.

[2] Se trata de una obra dramática, atribuida a Lope de Vega y publicada en 1645. El protagonista es un esclavo africano que, al principio, se resiste a su destino de esclavo y se hace rey de los ladrones. Finalmente, abandona esta vida mala, se convierte y acepta la pena de muerte y su condición de esclavo y marginado en la sociedad hispana. Muere como San Sebastián y, al aceptar ser esclavo de Dios, encuentra la libertad en la salvación de su alma (Shannon 2001: 15-16). Su historia ejemplifica tanto la posición inferior y marginal que la sociedad española había impuesto a los africanos y a sus descendientes, como también y sobre todo el hecho de que era casi imposible para ellos ascender la escala social.

labor evangelizadora. Los jesuitas llegaron a la América española recién en la segunda mitad del siglo XVI, es decir, en un momento histórico en que ya se habían formado las estructuras más importantes de la sociedad colonial. Por eso, luego de aclarar la situación legal de indígenas y descendientes de africanos en las posesiones americanas españolas, se tratará de la situación y condiciones de vida de estos sectores de población colonial con respecto a la evangelización. En especial, se enfocarán las relaciones interculturales en las colonias españolas, tomando como ejemplo el virreinato del Perú y algunas otras regiones ejemplares, ya que no será posible abarcar temática tan amplia a lo largo y ancho de la América española. A continuación, se abordará el rol de las haciendas jesuitas en la evangelización de indígenas y africanos, partiendo otra vez, sobre todo, de datos procedentes del virreinato peruano.

Salta a la vista el hecho de que, en la América española, la situación de las poblaciones indígena y afro fue completamente diferente. Desde el principio se nota la desigualdad total que impregnaba toda la vida de estos dos sectores de la población colonial. La desigualdad ante la ley que caracterizaba la posición sociopolítica de indígenas y descendientes de africanos también afectó la evangelización de ambos grupos. Hay varias razones para este hecho. Entre ellas figuran, en lugar prominente, los justos títulos de la conquista. En efecto, la evangelización de los pueblos americanos fue uno de los títulos jurídicos de la colonización española (Konetzke 1974: 27 y ss., 165 y ss., y 220; Pietschmann 1980: 30-31).[3] Por eso, la preocupación por la misión caracterizaba, al menos oficialmente, la relación de la Corona de Castilla con los pueblos recientemente incorporados. Además, estos pronto fueron declarados libres súbditos de los reyes españoles.[4] En cambio, los africanos, que desde principios del siglo XVI fueron traídos a la América española como mano de obra, no fueron libres, sino que llegaron en condición de esclavos.[5] Esta situación

[3] Numerosas publicaciones se ocupan de la temática. Véanse también las consideraciones de Zavala (1977: 12, 22-32 y 125 y ss.), que reproduce las ideas generales de la discusión sobre los justos títulos en el siglo XVI.

[4] Konetzke (1974: 166) rastrea los inicios de la discusión sobre la libertad de los indígenas americanos que se originó poco después del descubrimiento, cuando Colón ofreció a los Reyes Católicos traer tantos indígenas como fuese menester para cubrir los gastos de los descubrimientos y conquistas en América. Estos indígenas fueron llevados a España para ser vendidos en los mercados de esclavos. Al principio, la Corona obviamente aceptó el plan de Colón, ya que el 12 de abril de 1495 dio la orden de que los indígenas traídos de América fuesen vendidos en Andalucía. Pero el 16 de abril del mismo año, los reyes suspendieron su orden para consultar a teólogos y juristas sobre el asunto. En el año 1500, la Corona se apresuró a poner en claro que nadie debía esclavizar a ninguno de sus súbditos indígenas americanos ni tampoco atreverse a mandar a los indígenas a ninguna otra parte. Los americanos que hasta entonces habían sido vendidos en España fueron declarados libres y debían ser llevados a su tierra natal.

[5] Santa Cruz (1988: 17-18) proporciona datos para el primer periodo del tráfico negrero a las islas caribeñas que demuestran que, ya en el año 1518, se otorgó licencia a un flamenco para llevar 4.000

implicaba que casi no tuvieran derecho alguno y que no fueran considerados personas jurídicas.[6]

El establecimiento de un sistema esclavista en las dependencias españolas de América tenía antecedentes en la península ibérica. Por consiguiente, el concepto de esclavitud no fue desconocido por los españoles de la época de la conquista. Durante la Edad Media, tanto en el sur de España como en otras regiones del Mediterráneo, se recurría al trabajo de esclavos, en su mayoría de origen africano. En esta región de intenso cultivo, el trabajo de esclavos fue esencial para la producción agraria. Esclavos trabajaron, además, en la ciudades del sur de Europa, sobre todo en el servicio doméstico o, por ejemplo, en talleres de artesanos (Santa Cruz 1988: 7-10; Tardieu 1984: 209 y 1990: 17-19). Es justamente por esta familiaridad del concepto de esclavitud en la cultura española de esta época que fue preciso definir claramente el estado de los indígenas como libres súbditos de la Corona de Castilla, dueña de las tierras conquistadas en América. Así, por ejemplo, es sabido que Colón, en su segundo viaje, consideraba legítimo llevarse quinientos indígenas de las islas caribeñas para venderlos como esclavos en España (Elliott 1990: 136-137; Konetzke 1974: 166). Vale decir que la precisión del estado jurídico de los indígenas americanos fue necesaria porque la esclavitud era tan arraigada, sobre todo en Andalucía, y porque era un fenómeno tan familiar que se creía tener el derecho de esclavizar también a los pueblos nuevamente descubiertos. Aunque es cierto que el sistema de esclavitud que se tenía en España en el momento de la conquista no era tan atroz como el que luego fue creado en América, la esclavitud de por sí es inhumana y produce condiciones de vida insoportables para aquellos que la tienen que sufrir.[7]

Hasta ahora, se han mencionado dos puntos que intervinieron en la producción de esta desigualdad de indígenas y africanos en la sociedad colonial característica de la situación de la América española:

---

negros a las islas caribeñas. Tardieu (1984: 15) complementa estas informaciones refiriéndose a una licencia que permitía el tráfico de esclavos al propietario de un barco y el permiso de introducir esclavos «negros bozales» a la isla Española en 1527.

[6] En su artículo sobre la población afro en la América española, Santa Cruz (1988: 8) parte de la posición jurídica de los esclavos africanos en España. Es obvio que el simple traslado de la legislación española a las posesiones americanas no fue suficiente para manejar los problemas del nuevo sistema esclavista, como también lo hace constar Tardieu (1984: 315-316 y 326-327).

[7] Por mucho que se han comparado los diferentes sistemas de esclavitud (el portugués o brasileño, el anglosajón, el francés y el español) es de notar que todos los Estados europeos tenían su parte en ello y que ninguno de ellos tenía legitimación alguna. Bowser (1990: 148-149) y Tardieu (1984: 314-332) advierten que, si bien existía una legislación en la América española que reglamentaba los diferentes aspectos de la esclavitud de los africanos, esta se remontaba a la época medieval y fue simplemente trasladada de España a las posesiones americanas. No era una legislación creada especialmente para la situación en América. Además, resulta obvio que la Corona española, aunque tratara de impedir abusos por parte de los propietarios de esclavos, no siempre, o más bien solo pocas veces, logró imponer su autoridad.

1. En primer lugar, destaca la importancia que la evangelización de los indígenas tuvo en impulsar y legitimar la conquista. Como consecuencia, se inició una larga discusión en torno de la empresa misionera, particularmente sobre la mejor manera de cristianizar a los indígenas, y se desarrollaron métodos para realizar el proyecto. Recién a mediados del siglo XVII, en el año 1647, apareció un primer tratado dedicado a esta temática. Llama además la atención que el autor, Alonso de Sandoval, fuera jesuita y que hiciera una clara referencia con el título de su obra, *De instauranda Aethiopum salute*, al libro *De procuranda indorum salute* de José de Acosta, provincial de los jesuitas en el Perú. El libro de Acosta, publicado en 1588, precedió al de Sandoval por casi sesenta años y, evidentemente, sirvió de modelo a aquel,[8] hecho que revela el poco interés que en general despertaba la evangelización de los negros en la América española.
2. En segundo lugar, es relevante la condición de libres súbditos otorgada a los indígenas, que contribuyó a la desigualdad entre estos y los africanos en la sociedad colonial, aunque, por supuesto, tampoco se trataba de una libertad incondicional sino de una libertad limitada, comparable a la libertad de niños menores de edad. Los indígenas eran libres desde el punto de vista del Estado paternalista. Los africanos, sin embargo, no podían reclamar siquiera este tipo de libertad restringida, porque su condición de esclavos los caracterizaba precisamente como personas que no eran libres.

INDÍGENAS Y AFRICANOS EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA: RELACIONES INTERCULTURALES

Cuando los jesuitas llegaron en 1570 a la América española, la relación entre los dos sectores de la población colonial y el rol de ambos en la sociedad ya estaban establecidos. En este momento, hubo diferentes formas de trabajo forzado a las cuales los dos grupos estaban sometidos: tanto indígenas como esclavos africanos fueron empleados en el sector minero, sumamente importante para la economía colonial, y en otros tipos de trabajos, como, por ejemplo, en el servicio doméstico, en obrajes y haciendas.[9] Como consecuencia, la relación entre la población indígena y afro fue mucho

[8] El presente tomo ofrece también un estudio del libro de Sandoval por Manuel Marzal, trabajo que proporciona más información sobre la obra y las intenciones del autor. Con respecto a José de Acosta y su obra, véase Marzal 1993: 93-99.

[9] Muchos estudiosos se han ocupado del trabajo forzado de indígenas y africanos en la América española: Tardieu (1984: 71-74, 95-102 y 105-121) explora los diferentes sectores de trabajo en los que se empleaban los esclavos africanos. Con respecto al trabajo de los migrantes forzados africanos, véanse

más compleja de lo que se podría sospechar si se tienen en cuenta solo las condiciones mencionadas anteriormente.

Mucho dependía de la situación particular. Así, por ejemplo, en el virreinato peruano, hubo sectores de indígenas tan ricos que eran propietarios de esclavos africanos, como fue el caso de los habitantes del Cercado de Lima.[10] Por otro lado, también hubo casos de maltratos de indígenas por parte de negros.[11] Un factor importante que interviene en este punto es ciertamente la posición social del indígena y el hecho de que la relación entre los dos grupos se desarrollara en un ámbito urbano o rural. En los centros urbanos de la costa peruana, la gran mayoría de los habitantes eran de ascendencia europea o africana,[12] mientras que las cifras de la población indígena sufrieron un descenso continuo durante el siglo XVI.[13] Para dar una idea de la dramática disminución de los indígenas en la costa peruana, es suficiente recordar que el censo del año 1614 en Lima arrojó, para el grupo indígena, un diez por ciento del total de la población.[14] En 1636, en cambio, otro censo produjo un porcentaje aproximado de cinco por ciento para los así llamados indios en contraste con el cincuenta y cuarenta por ciento correspondiente a los individuos de ascendencia africana y a los europeos o criollos, respectivamente.[15] Este último documento quizá no reproduzca datos correctos, dado que el porcentaje de mestizos y mulatos es mínimo, hecho que hace pensar que también las cifras para la población indígena podrían haber sufrido alteraciones a

---

también Bowser 1977: 128-171 y 1990: 144-146, así como Konetzke 1974: 80-83. El sistema tributario y laboral que se imponía a los pueblos indígenas de la América española es comentado por Gibson 1990: 171-178 y Macleod 1990: 149-170. Wiedner 1960 proporciona un resumen del trabajo forzado en el virreinato del Perú.

[10] Fuentes históricas de principios del siglo XVII hacen constar que los habitantes indígenas de este barrio limeño contaban con más de ochenta esclavos para su servicio (Gareis 1992: 121).

[11] Véase Tardieu 1984: 169-175 para la América española y también Tardieu 1990: 47-56 y 125-126 para la situación en el Perú colonial.

[12] Tardieu (1990: 38-44) ofrece ejemplos de varios censos de la ciudad de Lima y los adyacentes valles costeños efectuados a principios del siglo XVII. Es obvio que los africanos y sus descendientes fueron el grupo más numeroso durante la mayor parte del siglo.

[13] Varios factores contribuyeron a la merma demográfica, particularmente en la costa peruana. Entre otras causas, el padrón de asentamiento en la costa debe de haber tenido gran parte en esto, ya que la población estaba concentrada en los valles de los ríos, lo que facilitó el contagio durante las grandes epidemias del siglo XVI. Con mucha probabilidad, las epidemias de enfermedades europeas contra las cuales los indígenas no tenían resistencia, y que incluso antecedieron la llegada de los españoles, fueron el factor más importante en el descenso rápido de la población costeña. Con respecto a las epidemias en el virreinato del Perú, véase Gareis 1997. Además de ello, desde luego, también el trabajo forzado y los abusos cometidos por los conquistadores adelantaron la catástrofe demográfica de la costa peruana.

[14] Es importante señalar que en esta cifra no están incluidos los habitantes del Cercado, que fue un asentamiento a poca distancia de Lima reservado para los indígenas (Cook 1976: 37).

[15] Gareis (1992: 123) reproduce los datos del censo de 1636. Las cifras absolutas de este censo las proporciona Bowser (1977: 411).

raíz de diferentes interpretaciones en cuanto a la identidad étnica de los diversos grupos.[16] Sin embargo, aun así, tomando como base el mayor número de indígenas del censo de 1614, el diez por ciento de la población, al fin y al cabo, es una minoría.

Hasta la segunda mitad del siglo XVI, cuando los jesuitas recién llegaron a esta parte de América, ya se había dado una convivencia entre los diferentes sectores étnicos de la sociedad colonial, especialmente en las ciudades y en las clases bajas de la pirámide social. Para estos niveles sociales no es raro encontrar, en las fuentes históricas, referencias en relación con mujeres indígenas, mulatas, españolas y negras que llevan a cabo ritos mágicos en forma conjunta.[17] Asimismo, hay informaciones referentes a negros y mulatos que actuaban como curanderos, utilizando métodos de curación, plantas y otros materiales adoptados de la medicina indígena.[18] Obviamente, en el medio urbano se dieron procesos sincréticos, especialmente en el campo de la magia y del curanderismo. En otras palabras, en los centros urbanos de la colonia nunca se logró imponer la política segregacionista propagada por la Corona española. En los barrios populares de las ciudades, se establecieron múltiples relaciones interculturales,

---

[16] En cuanto a los problemas que presentan las fuentes históricas para el estudio de la situación demográfica en la ciudad de Lima colonial, véanse Bowser 1977: 407-411, Gareis 1992: 122-123 y, en particular, Mazet 1976: 78-79. Este último autor advierte que la mayoría de los cuarterones en los registros eclesiásticos no fueron inscritos con negros sino con los mestizos, mulatos o blancos, es decir, que todos los miembros no-blancos de la sociedad colonial trataron de pasarse, en general, al grupo más blanco, estrategia que les significaba un ascenso social.

[17] Así, por ejemplo, el proceso de idolatría y hechicería contra una curandera indígena que practicaba su oficio en Lima proporciona varias referencias de este tipo: AAL, Hechicerías e Idolatrías, leg. 7, exp. VI, Lima, 1969, f. 69, «Declaración y denunciación que hizo Juana de Mayo, natural de Ica contra María de la Cruz, por hechicera». Actualmente, leg. VI, exp. 8, citas en ff. 9v, 17r-18r y 52r. Agradezco a Javier Flores por haberme cedido gentilmente una transcripción de este documento. Otro caso interesante se refiere a un proceso de la misma serie. Las mujeres implicadas en esta causa eran españolas y mulatas. Sin embargo, ejercieron la adivinación por las hojas de coca, un rito típicamente andino: AAL, Sección Hechicerías e Idolatrías, leg. 7, exp. VII, Lima, 1668, f. 7, «Acusación y juicio seguido contra María Rodríguez [en realidad contra María Ledesma, ya que María Rodríguez era testigo], mulata que tenía fama de hechicera y supersticiosa». Actualmente, leg. VI, exp. 13, citas en ff. 5r-7r. Para más ejemplos, véase Gareis 1992.

[18] Además de los documentos citados en la nota anterior, resulta sugerente el proceso iniciado contra un curandero negro llevado a cabo en 1752 en la ciudad de Trujillo al norte del Perú. Matheo Bazán «de casta congo libre de condición viudo» curó a varios indígenas con yerbas, aguardiente y otros materiales que también formaban parte de la medicina autóctona (AAT, Idolatrías, Trujillo, 1572, f. 8, «Autos criminales seguidos contra un negro de la Alameda de Mansiche [Trujillo], por estar engañando a la gente con supersticiones y hechicerías»). En otro proceso de idolatrías del año 1697 contra una curandera de San Luis de Huari, la mujer indígena, viuda de un mulato, dijo en su confesión que había sido instruida en el oficio por su padrastro, el abuelo de su marido, es decir, un descendiente de africanos le había enseñado a una indígena a curar y adivinar de la manera como acostumbraban en los Andes curanderos indígenas (AAL, Hechicerías e Idolatrías, leg. 4, exp. XLVII, s. l., 1697, f. 14, «Causa de hechicera contra Juana Augustina india desta doctrina de San Luis de Huari». Actualmente, leg. X, exp. 2, citas en ff. 2v-3r y 8r-12v).

incluso de tipo emocional (Tardieu 1984: 172-177 y 1990: 56-60 y 80-86).[19] Basta repasar, por ejemplo, algunas páginas del padrón que se hizo de la población indígena de Lima a principios del siglo XVII. Ahí se hallan los nombres de todos los habitantes indígenas, de las calles y su distribución casa por casa. Por supuesto, también aparecen, en el documento, los nombres de los propietarios de las casas, entre los cuales hubo varios de descendencia africana. La lectura del documento pone en evidencia la configuración multiétnica del barrio.[20]

En el ámbito rural del virreinato peruano, especialmente en la sierra, la situación era completamente diferente, dado que la relación numérica entre los dos grupos étnicos fue invertida. En comparación con los indígenas, hubo pocos negros, y las relaciones interculturales fueron menos frecuentes y no tan intensas como en las ciudades de la costa. Además, según parece por los dibujos de Guamán Poma y también por otras descripciones históricas, acontecieron maltratos a indígenas por parte de negros.[21] Es de advertir, desde luego, que estos no siempre actuaban por su propia cuenta, sino que, en muchos casos, también habían cumplido órdenes de sus amos españoles o criollos. De todos modos, los abusos a los cuales fueron sometidos los indígenas por negros o mulatos están documentados en una variedad de fuentes históricas.[22] Asimismo, la correspondencia de los virreyes vuelve reiteradamente sobre el problema de los acosos de los negros a los indígenas. Las autoridades coloniales mencionaron en sus cartas especialmente a los negros cimarrones como autores de los maltratos perpetrados contra la población indígena.[23] En esta representación puede haberse plasmado también el temor —siempre presente en las autoridades coloniales— de que estos dos

[19] Cosamalón (1999) se ocupa de las relaciones de los indígenas limeños con otros sectores de la población —sobre todo, con respecto a las relaciones matrimoniales— durante las últimas décadas de la colonia.

[20] Padrón de los In.os que se hallaron en la Ciuda.d / de los Reyes d.l Piru hecho e<n> virtud de Comissio<n> / del Ex.<elentisi>mo s.<eño>r M<a>R.q<e>s de Montesclaros Virei d<e>l / Por Miguel / de Contreras Escriuano de su / MAG.d Año d<e> 1613. // F. 246 <BN/M, ms. 3032>. Existe una edición más moderna de este texto (Padrón de los indios, 1968).

[21] Tardieu (1990: 120-123) proporciona un análisis de las consideraciones de Guamán Poma que revela una actitud diferente del autor andino frente a los negros criollos y a los negros «bozales». En cuanto a los últimos, Guamán Poma no los condena de la misma manera como lo hace con los afroamericanos, a los cuales consideraba corrompidos por el mal ejemplo de los españoles y criollos. Los africanos recién llegados y no aculturados, en cambio, según el autor andino, todavía no habían sido pervertidos.

[22] Tardieu (1990: 47-56) hace referencia a varios casos reportados del siglo XVI y XVII, en los cuales están documentados los abusos cometidos por los descendientes de africanos en la población indígena de diferentes partes del virreinato peruano. Incluso hubo algunos asesinatos de caciques perpetrados por negros o mulatos.

[23] Este hecho resalta con particular claridad en una carta que el virrey Francisco de Toledo mandó alrededor de 1572 al Rey: «§ 74. En lo de la entrada de los Negros simarrones de Tierra Firme [...] porque çierto en aquella tierra y en la de/ lima ynporta no descuydarse con ellos [...] la subjecion con que estos esclauos tratan los/ yndios es cosa de particular consideración [...]» (AGI, Lima 28 B, lib. IV, f. 394v).

grupos pudieran unirse en una rebelión contra el poder español. Esta preocupación se hace notar en muchos textos que resaltan la mala influencia que los negros podrían ejercer sobre los indígenas.[24] Por otro lado, es de notar que las fuentes en general no sugieren ninguna alianza entre estos dos sectores de la población colonial, sino que, más bien, reflejan una relación muy difícil y tensa entre estos grupos; y, especialmente, entre los indígenas de las zonas rurales y los cimarrones, que en la mayoría de los casos tenían que robar alimentos, ropa y otras cosas para poder sobrevivir.[25] Sin embargo, también es necesario recordar que las fuentes históricas proporcionan muy pocos datos relativos a los negros cimarrones, ya que estos debían procurar mantenerse en la clandestinidad. Este hecho impide extraer conclusiones definitivas con respecto a las relaciones entre esclavos fugitivos e indígenas.

Una convivencia cercana entre indígenas y negros, de todos modos, se dio en algunas regiones mineras, como, por ejemplo, en las minas del nuevo reino de Granada, aunque solamente por un tiempo, debido al descenso constante de la población indígena.[26] En suma, se pueden observar diferentes relaciones interculturales entre indígenas y negros, provocadas por una gama de factores que intervinieron en esta interacción. Con respecto a las condiciones de la evangelización, es interesante notar un cierto desfase entre la imagen de la población afro en la sociedad colonial y las informaciones reproducidas en las fuentes históricas, puesto que solo hay muy pocas referencias a prácticas religiosas o mágicas con claros antecedentes africanos en estos textos. Y, por otro lado, según parece, en los otros sectores de la sociedad colonial se había formado la idea de que los ritualistas negros disponían de poderes y facultades especiales. A pesar de la información escasa acerca del uso de elementos africanos por parte de los

---

Casi setenta años después, el virrey Marqués de Mancera informó al Rey de las medidas que se habían tomado en relación con los negros y especialmente se refirió al castigo que se hizo de los cimarrones (AGI, Lima 50, n.º 8, lib. II, Callao 8.VI.1641, fs. 56r-56v).

[24] El provincial de la Compañía de Jesús advirtió, por ejemplo, en 1618, al virrey Príncipe de Esquilache que los enemigos —sobre todo ingleses y holandeses— podrían sacar provecho del descontento de los negros esclavos, indígenas y otros grupos marginados (AGI, Lima 38, lib. IV, Lima 25.VII.1618, ff. 215-217). En 1624, Julio de Ávila hizo referencia en su *Información de servicios* a los méritos de su padre en «estos Rey/nos del Piru», quien había luchado en 1577 en la guerra «contra los yn/glesses luteranos y negros cima/rrones que alli estavan re/uelados» (AGI, Lima 329, s. f.). El temor de las autoridades coloniales, por otro lado, tenía cierto fundamento en los alzamientos de los esclavos que se produjeron con bastante frecuencia. En este sentido escribió el virrey Marqués de Montesclaros al Rey y sugirió medidas para evitar los alzamientos de esclavos (AGI, Lima 36, n.º 8, lib. IV, Lima 8.IV.1613, ff. 1-7). Acerca de esto, véase también Kapsoli 1990.

[25] Véanse los casos ejemplares reunidos en Bowser 1977: 242-279. Bowser expone abundante información acerca de la fuga de esclavos y del cimarronaje en el virreinato del Perú.

[26] Tardieu (1984: 96-97) señala que, aunque los cambios en la relación numérica entre los dos grupos delatan el declive continuo de la población indígena en la región, hasta finales del siglo XVI todavía hubo un grupo de trabajadores indígenas de considerable tamaño.

negros, parece que las raíces africanas de los oficiantes bastaban para alimentar ideas fantásticas acerca de lo que podían obrar los magos negros.[27] Todo esto parece todavía más paradójico si se tiene en cuenta que los ritualistas negros —como ya se dijo antes— incorporaron, con mucha frecuencia, elementos de las culturas indígenas en su manera de oficiar. Y en casos de brujería, casi no hay ninguna diferencia del modelo europeo de la época. Por ello, aquí se hizo patente, probablemente, una construcción de *otredad* que atribuía a los negros poderes mágicos y extraordinarios, que infundían, al mismo tiempo, respeto y miedo.[28]

El ejemplo más espectacular para lo dicho lo encontramos en el nuevo reino de Granada después de la fundación del tercer tribunal americano de la Inquisición en 1610. En comparación con otros tribunales de la Inquisición española, el de Cartagena tuvo que ocuparse de muchos casos de brujería. Entre 1614 y 1690 figuran 58 procesos por brujería de un número total de 188 casos de superstición. En la mayoría de los casos, las brujerías fueron cometidas por mujeres de la población afro. Y las denuncias también fueron presentadas en su mayor parte por descendientes de africanos.[29] Para formarse una idea de la importancia de la brujería en Cartagena, hay que comparar las cifras con las del Tribunal de Lima, que procesaba gran cantidad de casos de hechicería pero tenía muy pocos juicios por brujería (Castañeda y Hernández 1989: 366).[30] En 1622, el inquisidor Mañozca caracterizó, en una carta a la Suprema en España, su jurisdicción del nuevo reino como tierra perdida. Según el señor inquisidor, los esclavos africanos habían importado sus creencias y hechicerías de su Guinea natal, y los

---

[27] Tendencia que resalta también Ceballos (1994: 22) cuando se refiere a la percepción de los negros por la sociedad colonial en el nuevo reino de Granada: «Cosa que aparecía para los blancos como magia, hechicería, falsas creencias o pacto con el Demonio, idea que se fue institucionalizando hasta tal punto que decir negro era decir brujo y todas las prácticas culturales negras eran sinónimo de magia, hechicería o, en el peor de los casos, brujería».

[28] Si el respeto los impulsaba a consultar los ritualistas negros, el miedo a los magos afro produjo, al mismo tiempo, un rechazo por parte de los otros sectores étnicos y culturales. Véanse también las ideas parecidas expresadas por Ceballos (1994: 21-22, 87-88). Esta autora colombiana señala que entre los grupos culturalmente otros —indígenas y africanos— tan «[...] solo los negros eran brujos, porque también eran más peligrosos, tanto por su condición de desarraigados y transplantados, que los hacía reaccionar contra un desacomodo violento, como por su espíritu, más libre y levantisco [...]» (1994: 88).

[29] De las 58 causas por brujería, 36 de los procesados eran negros, 16 mulatas, dos mestizas, una blanca y había tres casos sin información relativa a la pertenencia a uno de estos grupos (Henningsen 1994: 19). El historiador danés que refiere la información anterior resalta, además, las bajas cifras de brujas ejecutadas por la Inquisición en España. Según parece, el número total de ejecutados por brujería o hechicería que murieron en la hoguera no superó la cifra de veintisiete personas hasta principios del siglo XVII, cuando acontecieron las últimas quemas de brujas por la Inquisición española (1994: 11).

[30] Desde 1570 hasta 1818, es decir, durante el periodo en el cual el tribunal de la Inquisición funcionó en Lima, se procesaron 1.566 casos en materias de fe, de las cuales 209 fueron causas de superstición, es decir, un 13,3 por ciento del número total de procesos (Millar 1998: 230).

indígenas de la región disponían de técnicas igualmente refinadas para curar o dañar y para otras supersticiones. Los españoles y criollos, a su vez, habían traído sus propias supersticiones, a las cuales no hesitaban de añadir las creencias mágicas de los otros grupos.[31] A continuación, Mañozca se refirió en particular a los esclavos negros de las minas de Zaragoza (Antioquia). Según él, eran capaces de tullir y matar a personas, succionar la sangre de niños, volar por el aire y muchas otras cosas más. Pero, el asunto no quedó confinado a la región montañosa y apartada, ya que un par de años después, en 1634, surgieron denuncias contra brujas, también de descendencia africana en un centro urbano de la costa (Tolú). Como consecuencia se desató una caza de brujas sin antecedentes en la región. Los inquisidores arrestaron tantas personas que debieron erigir más edificios. Las supuestas brujas africanas negaron toda culpa; y, al final, la Suprema en España anuló las sentencias de relajación expedidas por los inquisidores del Tribunal de Cartagena (Ceballos 1994: 54-55 y 93-96; Lea 1922: 463-464).

Los datos referentes a los brujos negros del nuevo reino de Granada, ofrecen varios puntos interesantes:

1. En primer lugar resaltan el hecho de que el modelo de brujería presentado en las acusaciones es netamente europeo. Reúne ideas tanto de la tradición popular como de la demonología, es decir, de la tradición erudita.
2. Otro punto que llama la atención es la credulidad de los inquisidores del Tribunal de Cartagena, dado que aceptaron los relatos más fantásticos de brujos volando por el aire para reunirse y adorar al diablo de la manera acostumbrada en semejantes reuniones.
3. El tercer punto, y el más interesante, es la opinión del inquisidor Mañozca sobre los mineros negros. En su carta al Consejo de la Inquisición, afirmó que eran más de cuatro mil, entre los que había muchos recién llegados. Aunque todos eran bautizados, no tenían ningún conocimiento de la fe cristiana. Según Mañozca, los misioneros se dedicaban a la búsqueda de oro y no se ocupaban de su tarea evangelizadora. Además, adelantó otro argumento que estorbaba su conversión —no nos olvidemos que se trata del punto de vista de un inquisidor—: era simplemente demasiado caro para la Inquisición castigar a los brujos, así que los esclavos seguían sin instrucción. En este sentido, el propio Mañozca sugirió al Consejo de la Inquisición abandonar la jurisdicción para casos de superstición en el nuevo reino de Granada. Está claro que la Suprema

[31] Al respecto, Lea (1922: 462) cita extensamente la carta de Mañozca. Informaciones sobre los inquisidores de esta primera época del Tribunal de Cartagena las proporciona Ballesteros (2000: 1026-1027). En su estudio se refiere a otras dos cartas tempranas de los inquisidores Mathé de Salcedo y Juan de Mañozca escritas en 1610 y que pintan un cuadro igualmente sombrío del estado de la jurisdicción en cuestión.

no consintió esta posibilidad, y todo siguió adelante como antes. Finalmente, la evangelización de los esclavos africanos quedó otra vez relegada a segundo plano.[32]

Evangelización y haciendas jesuitas

Como ya indicamos, en cuanto a la evangelización el caso de los indígenas fue muy diferente, puesto que había sido precisamente un título jurídico de la Conquista. Y, además, el tráfico de esclavos a gran escala fue establecido justamente para cumplir con esta obligación y asegurar la evangelización de los indígenas. En otras palabras, la misión de los pueblos americanos era el objetivo, mientras que la evangelización de los africanos supuestamente ya había sido concluida cuando llegaron a América, dado que llevaban nombres cristianos. Por tanto, la evangelización de los negros ya no entró en el juego; como mucho, podía ser un producto secundario. Ellos no fueron trasladados a América para ser evangelizados sino para servir de instrumento a la evangelización de los pueblos indígenas. En esta situación se manifiesta la desigualdad de indígenas y negros de manera más clara, especialmente con respecto a las condiciones para su evangelización.

De manera que aquí se dio otro tipo de relación entre la población indígena y afro que se suma a los otros momentos o situaciones expuestos anteriormente, en los cuales los destinos de ambos sectores de la población colonial quedaban entrelazados. Pero, a diferencia de estos otros casos, aquí no se produjeron relaciones interculturales de los tipos referidos con anterioridad. Con respecto a la evangelización, el ámbito de los negros quedaba separado del ámbito de los indígenas.

Un ejemplo para este tipo de relación, con especial referencia a la labor de los jesuitas en el virreinato del Perú, lo ofrecen dos instituciones fundadas a principios del siglo XVII en Lima: el Colegio de Caciques y la Casa de Santa Cruz. Ambas instituciones fueron instaladas como consecuencia de una nueva ofensiva para la evangelización de los indígenas andinos. La fundación de estas instituciones fue precedida del así llamado «descubrimiento de la idolatría» por el párroco de Huarochirí Francisco de Ávila en 1608.[33] Ávila acusó a los feligreses indígenas de su parroquia de no ser buenos

[32] Ceballos (1994: 93-95) señala los diferentes factores que confluyeron en el Tribunal de Cartagena para desencadenar las diferentes olas de caza de brujas, entre los cuales figuraba la personalidad del inquisidor Mañozca. Obviamente las obsesiones del inquisidor y su creencia en la existencia de una brujería de corte demonológico contribuyeron a la persecución de los supuestos brujos negros (Ceballos 1994: 95; Lea1922: 463-464).

[33] Los pormenores de este acontecimiento ya han sido tratados ampliamente con más detenimiento por Duviols (1971: 148-150 y 174-175), Acosta (1987: 571-606) y Marzal (1988: 59-61 y 213-234).

cristianos sino de proseguir con sus antiguos cultos precolombinos como si nunca hubieran sido evangelizados y de celebrar sus ritos paganos bajo el velo de fiestas católicas. Esta acusación, desde luego, debió poner en alerta a las autoridades eclesiásticas, ya que no significaba otra cosa que, aun habiendo transcurrido ochenta años de la conquista del Perú, todavía no se había cumplido con el proyecto de cristianización de la población indígena. Como consecuencia de este descubrimiento se inició, en 1610, la primera campaña para extirpar la idolatría. Esta desembocaba paulatinamente en la creación de la «extirpación de idolatrías», que solo existió en el arzobispado de Lima de forma institucionalizada. Se puede caracterizar quizá como una especie de ofensiva evangelizadora basada en la idea de que, en primer lugar, había que erradicar —es decir, extirpar— los cultos precolombinos para luego poder evangelizar a fondo a la población indígena.[34] Además del arzobispo de Lima, también el virrey, entonces el Marqués de Montesclaros, se hizo cargo de esta nueva institución.[35] El sucesor de Montesclaros, Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, tomó el asunto todavía más en serio. Como consecuencia, los jesuitas jugaron un rol importante en la extirpación de idolatrías. Sin embargo, la ocupación de los jesuitas fue más intensa en la vertiente evangelizadora de la empresa y menos en la parte represiva. Hasta la mitad del siglo XVII, los jesuitas acompañaron a los visitadores en las campañas de extirpación de idolatrías, pero no intervinieron en los procesos de idolatrías y otras medidas represivas. Su labor consistía sobre todo en predicar, confesar y prestar otros servicios religiosos semejantes.[36]

Cuando el Príncipe de Esquilache fundó, en 1618, el colegio para los hijos de caciques en el Cercado de Lima, lo puso bajo la custodia de los jesuitas.[37] El barrio

---

[34] Marzal (1988: 213-216) explica el punto de vista de los teóricos de la extirpación, en especial la opinión de Pablo de Arriaga [1621].

[35] Es interesante notar que varios virreyes mostraron peculiar interés, no solamente por la evangelización sino, sobre todo, por la extirpación de idolatrías. El hecho de que se ocuparon con tal intensidad del asunto demuestra el papel importante que se otorgaba a la extirpación en la política colonial. La primera fase de la institucionalización de la extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, siguiendo el modelo de la Inquisición, está documentado en varios trabajos. Gareis 1990: 624-625 reúne más información sobre esta etapa inicial.

[36] Así, por ejemplo, fue un jesuita, Pablo Joseph de Arriaga (1621), quien escribió el primer manual para el uso de los visitadores de idolatrías. Arriaga (1968: caps. XIII-XVII, 243-259) proporcionó instrucciones detalladas para la mejor forma de llevar a cabo la visita de idolatría. A partir de 1651, los jesuitas se resistieron a acompañar a los visitadores en las visitas, probablemente porque temían ser identificados con la represión de las religiones nativas, en vez de figurar como evangelizadores. De todos modos, el Arzobispo se quejaba en varias cartas al Rey de que los jesuitas se negaron acudir a su llamado (AGI, Lima 303, Lima 20.VIII.1651, 16.VIII.1652 y 28.VIII.1654; y AGI, Lima 59: 3, Lima 10.VIII.1658).

[37] AGN, Temporalidades, C-13, leg. 171, 16.VI.1768, «Constituciones del colegio de caciques q. p.r orden de / s. mag.d ha fundado en el Cercado de Santiago de esta Ciud.d / de los Reyes el Exmo. S.r Virrey que fue de estos Reynos / D.n Francisco de Borxa Príncipe de Esquilache»; y AHN, Jesuitas, leg. 127, n.os 38-39, Lima, 31.VIII.1776, «Extracto de los Instrumentos de Fundación».

indígena del Cercado de Lima, localizado a poca distancia de la ciudad, estaba cercado por muros y tenía dos puertas que se cerraban de noche (Gareis 1992: 121). El mismo edificio del colegio también albergaba la Casa de Santa Cruz, una casa de reclusión para idólatras procesados por los visitadores.[38] Parece que la Casa de Santa Cruz no tuvo una trayectoria favorable. Ya en 1620, el padre Joseph de Arriaga se quejó de la poca seguridad de la casa de reclusión, dado que muchos de los presos lograron escaparse de su prisión.[39] De cuarenta presos en 1621 (Arriaga 1968: cap. XVIII, 260), por el año 1639 no había quedado ninguno (Calancha 1639: lib. III, cap. XVIII, 631). Muy diferente fue el destino del Colegio del Príncipe, como fue llamado el colegio de caciques, que funcionó durante toda la época colonial.[40] El objetivo del colegio era instruir a los hijos primogénitos de los caciques para sus funciones de gobernadores indígenas. En el sistema colonial del Perú, los caciques formaban el eje de comunicación entre la población indígena y las autoridades coloniales. Por ello, su instrucción tenía suma importancia para el funcionamiento de todo el sistema económico y administrativo. Y desde luego, la instrucción en las materias de fe también fue uno de los objetivos expresamente mencionado en las constituciones de fundación. En general, la educación en el colegio apuntaba instruir los caciques de manera que pudieran servir de ejemplo a sus súbditos indígenas luego de haber asumido el cargo de cacique.[41]

---

[38] En abril del año 1618, faltaba poco para terminar el edificio de la casa de Santa Cruz, como consta en una carta del Arzobispo de Lima al Rey (AGI, Lima 301, Lima 8.IV.1618). Según otra carta posterior del Arzobispo al Rey, la reclusión de los supuestos idólatras en la casa de Santa Cruz equivalía, en la mayoría de los casos, a una cárcel perpetua (AGI, Lima 301, Lima 6.IV.1621, f.1v: «[...] los juezes / que de la ydolatria acauan de venir ahora / an traido algunos yndios dogmatistas y / saçerdotes que se an puesto en la carçel perpetua / del Çercado que mientras los tales viuieren / no se acauara [...]».

[39] Memorial de Pablo Joseph de Arriaga, presentado al virrey Príncipe de Esquilache, 1620 (AGI, Lima 331, 1640, «Copia de títulos de Alonso Osorio»).

[40] Los expedientes del leg. 171 de la sección Temporalidades C-13 del AGN, en Lima, documentan la historia del Colegio del Príncipe desde su fundación hasta los últimos años de la Colonia. El último documento del legajo data de 1818. Sobre este y los otros colegios de caciques fundados en otras ciudades del virreinato, véanse, además, Cárdenas 1977 y Galdo 1982.

[41] El provincial de los jesuitas, Joan de Frías Herrán, hizo constar estos objetivos en una carta al rey, en la cual elogiaba al virrey Príncipe de Esquilache por su gran talento en materias de gobierno y, en especial, por sus esfuerzos en la extirpación de la idolatría y educación de los hijos de caciques (AGI, Lima 328, Cuzco 9.II.1621). Así también lo expresó el fundador, Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, en los «Despachos que el Exmo. Señor Príncipe de Esquilache [...] virrey gouernador y capitán general de los Reynos del Piru, Tierra Firme y Chile embió a S.M. en los años 1615, 616, 617, 618, 619 y 620.» (BN/M, ms. 2351, citado en Gouierno Eccl., n.º 24, Lima 15.IV.1617, f. 323v: «La casa [de Santa Cruz] que esta dedicada para esto es muy a proposito / porque se lebanta desde sus cimientos para este fin. / Y porque no solo basta arrancar la mala semilla / sino que es forçoso plantar la buena donde se espera/ fructo, mobiendo mucho para esto el exemplo de los seminarios que ay en España de Ingleses / he fundado vno para hijos de Caciques en el Cercado / donde se crían bien instruidos en la religion catholica / y con buenas costumbres y enseñança de nra lengua / y a lo mas que conforme a su virtud se aplicaren»).

Los niños ingresaban al colegio a la edad de diez años y permanecían ahí hasta entrar en la herencia de su padre o hasta su casamiento (Wood 1986: 82). Eran traídos de las provincias del virreinato y, en la mayoría de los casos, estaban lejos de sus tierras.[42] Las materias que se enseñaban en el colegio eran variadas: además de una instrucción básica en materias de fe y en lectura y escritura, la enseñanza incluía también las matemáticas, las lenguas española y latina, la música, la pintura, la retórica y el estreno de obras teatrales. En otras palabras, el colegio impartía una sólida instrucción a los futuros caciques (Galdo 1982: 52-56; Wood 1986: 82-84).[43] El gran prestigio de que gozaba la escuela entre la élite indígena se pone de relieve en varios retratos de caciques andinos. En los textos que acompañaban estas pinturas generalmente se encuentra una referencia a los colegios de caciques, ya sea de Lima o del Cuzco, o a uno de los otros colegios de este tipo.[44] En adición a la instrucción básica, se favorecía la enseñanza mediante las artes dramáticas y la música. Este método de enseñanza también se empleaba en la evangelización. Hay que recordar que el teatro de los jesuitas no se puede comparar con las representaciones teatrales de la actualidad. El estreno de estas obras dramáticas a veces se prolongaba por todo un día.[45] Aparte del contenido de estas piezas de teatro, que apuntaba a la instrucción religiosa, la duración del espectáculo obraba también sobre los participantes y los acercaba a una representación ritual.

A lo largo de 150 años, desde su fundación hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, el Colegio de Lima había tenido aproximadamente setecientos alumnos (Wood

---

[42] Al principio, los hijos de caciques fueron recogidos durante las visitas de idolatrías. En las cartas anuales de los jesuitas se encuentran reiteradamente referencias a los niños sacados de sus comunidades para ser enviados a Lima. Así, por ejemplo, relataron los padres jesuitas que acompañaron a los visitadores en la misión de Canta del año 1618 que un objetivo principal de la visita había sido traer 14 hijos de caciques, como también «40 hichizeros/ y bruxos de los mas perjudiciales [...]» (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, f. 394v, «Letras Anuas...»).

[43] Aunque Cárdenas (1977: 16) afirma que la instrucción de los colegiales durante la custodia de los jesuitas sobre el colegio fue «muy elemental y hasta cierto punto deficiente», parece raro que justamente este colegio no hubiese ofrecido una educación buena, ya que otros colegios dirigidos de los jesuitas en México funcionaron muy bien como señala Arróniz (1979: 145 y ss.). Al referirse a una celebración del Corpus Christi a finales del siglo XVI en el colegio de San Gregorio en Oaxaca, Arróniz (1979: 149) resume las fuentes históricas como sigue: «Con gran sorpresa escuchan españoles e indios principales el diálogo fluido de aquellos muchachos, y los ven cantar y moverse en escena con una desenvoltura sorprendente, y seguridad personal que sólo el adiestramiento jesuita podía lograr [...]».

[44] Acerca de los retratos de caciques, véanse, por ejemplo, los artículos de Cummins (1991) y Rowe (1951). König (1993: 145) proporciona una transcripción del texto en el retrato de «Don Marcos Chiguan Thopa», noble indígena del Cuzco, en el cual reza: «Colegial del Real Colegio de San Francisco de Borja».

[45] Arróniz (1979: 146 y ss.), al referirse a la labor evangelizadora en México, resalta la importancia que los jesuitas otorgaron al teatro y representaciones dramáticas en la educación, también en los colegios de los hijos de principales y caciques mexicanos. Con respecto al teatro de los jesuitas en general, véase McCabe (1983).

1986: 82). En los años siguientes, el descenso del número de alumnos es constante.[46] Desde principios del siglo XIX, parece que el número de alumnos se mantuvo estable —entre diez y trece— durante varios años.[47] El último documento que trata del Colegio de Lima es de 1818.[48] Con respecto a los objetivos que llevaron a su fundación, se puede afirmar que en su mayoría llegaron a realizarse. El proyecto de proveer a las futuras autoridades indígenas de la colonia de una educación adecuada para su oficio fue exitoso. Sin embargo, no se logró transformar a los caciques en obedientes ministros del poder colonial. Al contrario, las rebeliones del siglo XVIII, encabezadas por autoridades indígenas, mostraron que los caciques hicieron uso de su educación de manera muy diferente a como había proyectado la administración colonial. Así, por ejemplo, llama la atención el hecho de que José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru, quien desencadenó y dirigió la gran rebelión que en 1780 puso en peligro el dominio colonial de los españoles en los Andes, hubiera sido un alumno del Colegio de Caciques del Cuzco antes de seguir estudios en la Universidad de San Marcos en Lima (Bennassar 1986: 205).

Desde el comienzo, el Colegio del Príncipe fue mantenido gracias a las cajas de comunidades indígenas.[49] Otra parte de los fondos provino de las haciendas jesuitas de la costa peruana.[50] En otras palabras, el dinero para la evangelización de la pobla-

---

[46] Este hecho se puede deducir del ejemplo de los «Autos de cuentas presenta/das p.r el s.r D.r D. Juan de / Bordanave como Rector / del R.l Colegio de Ca/çiques del Prin/cipe y adiccion P.a / ellas puestas / p.r el s. Fisc.» (AGN, Temporalidades C 13, leg. 171, exp. 4).

[47] AGN, Temporalidades C 13, leg. 171, exp. 12, 1804-1809, f. 56, «Documentos originales presentados a la Caja General de Censos de Indios, por el doctor José de Silva, canónigo magistral de esta Santa Iglesia Catedral y rector del Real Colegio del Príncipe de Indios Nobles de esta ciudad, comprobando los gastos hechos [...]».

[48] Es un documento (AGN, Temporalidades C 13, leg. 171, exp. 18) que certifica la entrega de 213 pesos a un maestro de obras que se hizo en el Colegio y data del 29 de enero de 1818.

[49] BN/M, ms. 2351, «Despachos que el Exmo. Señor Príncipe de Esquilache [...]», citado en Lima 15.IV.1617, 16.IV.1618, fs.324r, 349v; AGN, Temporalidades C-13, leg. 171, f. 7v, «Documentos sobre la fundación del Colegio del Príncipe»; AHN, Jesuitas, leg. 127, n.os 38-39, s. f., «Extracto de los Instrumentos de Fundación, Lima 31.VIII.1776». Este último documento proporciona extractos del documento de fundación de los años 1618-1620. En cuanto al financiamiento del Colegio de Caciques del Cuzco, sobre la base de fondos provenientes de las cajas de comunidades indígenas, se entabló un pleito entre la administración colonial, los encomenderos, los representantes indígenas y los jesuitas que se prolongaba durante varios años (AGI, Lima 329, ca. 1620-1624, «Causa y pleito del Colegio de hijos de Caciques [...] de Cuzco»). El expediente se cerró en marzo de 1624 con una petición de los caciques, que insistieron en la fundación del colegio para sus hijos (AGI, Lima 329, f. 136r, «Causa y pleito del...»).

[50] Ya para la segunda mitad del siglo XVII existen datos que confirman que el Colegio del Príncipe fue mantenido principalmente por la hacienda Vilcahuaura, al norte de Lima. Aunque a finales del siglo XVII hubo una baja en los ingresos de la hacienda debido a una caída de los precios del azúcar, los jesuitas pronto lograron mejorar la situación económica con los fondos que resultaban de los censos. Por la mitad del siglo XVIII, la situación financiera de los colegios se había compuesto totalmente e incluso podían contar con una sólida base de ingresos (Cushner 1980: 147, 152).

ción indígena fue ganado, también en esta caso, mediante el trabajo de los esclavos africanos en las haciendas. Los jesuitas también ocuparon mestizos e indígenas en las haciendas, pero estos fueron contratados y recibieron una remuneración para sus servicios, los que, además, en general prestaron de libre voluntad (Cushner 1980: 83 y 89).[51] Cushner (1980: 89) afirma que los colegios jesuitas en el momento de la expulsión de la orden figuraron entre los propietarios que poseían el mayor número de esclavos en la América española.

Poco después de la llegada de los jesuitas al Perú, algunos jesuitas intentaron mejorar la instrucción religiosa de los esclavos y otros descendientes de africanos. En la primera época, los jesuitas se ocuparon de recoger los negros que solían bailar los días festivos en las calles y plazas públicas de Lima. Los padres conducían a los africanos a la catedral para rezar el catequismo (Tardieu 1989: 319). Durante los años siguientes se intensificaron los intentos de evangelización de la población negra. A principios del siglo XVII, 18 hermanos estudiantes salieron todos los domingos a las plazas de la ciudad, en donde se juntaba la gente. Un grupo de hermanos se ocupaban de instruir a los indígenas y el otro se dedicaba a doctrinar los negros. Vale decir que la instrucción de la población afro y de los indígenas se realizó por separado.[52] También procuraron atraer todos los domingos a indígenas y a la población afro a las escuelas jesuitas con el fin de instruirlos (BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, f. 386). Obviamente, un mayor obstáculo para la evangelización de los negros residía en el hecho de que muchos individuos fueron traídos de regiones africanas de habla portuguesa. Recién llegados, apenas comprendían el español, por lo cual fue necesario que algunos sacerdotes aprendiesen el portugués para poder explicar la doctrina a los esclavos africanos.[53]

Aquí es de notar que los bautismos de los esclavos africanos frecuentemente fueron llevados a cabo sin previa instrucción en materias de fe. En muchos casos, el así llamado bautismo fue convertido en un acto puramente formal para cumplir con las órdenes. De este modo, muchos esclavos llevaban nombres cristianos sin tener idea de la fe cristiana.[54] Por eso, entre los esclavos recién llegados, generalmente no se podía espe-

---

[51] Según Cushner (1980: 83), hubo menos mitayos y yanaconas en las haciendas jesuitas, y un mayor número de indígenas contratados como peones.

[52] BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 25, f. 384, «Letras Anuas... 1618».

[53] BAH, Jesuitas 9/3702, n.º 20, f. 238, «Letras Anuas... 1635». Esta carta hace referencia al Colegio de La Plata o Chuquisaca. Con respecto a los problemas que surgieron en la evangelización a causa del poco conocimiento que tenían muchos esclavos de la lengua española, véase Tardieu 1989: 323-324. Especialmente a principios del siglo XVII, varios jesuitas trataron de proporcionar una instrucción religiosa en lenguas africanas y algunos también trabajaban en ofrecer un catequismo «en lengua de Angola» (Tardieu 1989: 324-326).

[54] BN/M, ms. 2351, «Despachos que el Exmo. Señor Príncipe de Esquilache...», citado en Lima 23.VI.1615, f.275v; Tardieu 1989: 316-317. El Príncipe de Esquilache hizo referencia al modo como se bautizaron los esclavos africanos en una relación que envió al Rey de su estadía en Cartagena con fecha del

rar encontrar gente instruida en la fe católica. En consecuencia, la evangelización había de partir del comienzo, y los misioneros debían empezar la instrucción por explicar los conceptos básicos.

De todas las medidas tomadas para la evangelización de la población afro, la fundación de cofradías probablemente fue la más exitosa. Además de servir para evangelizar, controlar y asimilar a esta población, las cofradías proveían a los esclavos desarraigados de su tierra y frecuentemente sin lazos familiares de una red de relaciones sociales que hasta cierto punto podía suplir la pérdida de su contexto social.[55] El Perú contaba con el mayor número de cofradías de esclavos en la América española. La primera se fundó alrededor de 1540 en Lima (Mulvey y Crouch 1988: 58). Las autoridades de la administración colonial, según parece, sospechaban que los negros usaban sus reuniones en las cofradías, en primer lugar, para planear crímenes y rebeliones (Mulvey y Crouch 1988: 58). Sin embargo, también invitaron a los jesuitas a doctrinar a la creciente población afro de la ciudad de Lima en los días festivos. En consecuencia, a principios del siglo XVII, los jesuitas y dominicos fundaron varias cofradías especialmente para los esclavos africanos de Lima. Los domingos instruían a los negros en la doctrina cristiana. Además, las cofradías se ocupaban de realizar ciertas obras de caridad como, por ejemplo, visitar a enfermos, consolar a pobres etcétera. La primera cofradía jesuita tenía cien miembros. En 1620, ya existían 15 cofradías de negros en Lima (Mulvey y Crouch 1988: 59).

Además de estas medidas, también se llevaban a cabo misiones para evangelizar a los esclavos en las haciendas ubicadas alrededor de la ciudad de Lima.[56] Sin embargo, no se podía quitar tiempo del trabajo, por lo cual la instrucción siempre debía desarrollarse los domingos y días festivos. Y en las mismas haciendas jesuitas, la tarea de los esclavos era la de trabajar,[57] por lo que en ningún momento fue posible superar esta situación de profunda desigualdad entre la población indígena y afro.

---

23 de junio de 1615: «[...] Y auiendo entendido que en vn nauío que entró a pocos messes se registraron docientos negros, y auien/dose entregado a vn Padre de la Compañía de Jesus / a cuyo cargo está el baptizarlos, y ponerles vna imagen / al cuello, que es la insignia con que son/ christianos, dentro de muy breues dias se hallaron qui- / nientos negros con ellos. De lo qual se entendio / que los trecientos eran sin registro». (BN/M, ms. 2351, «Despachos que el...»). Vale decir que un elevado número de los esclavos introducidos no habían sido bautizados.

[55] Mulvey y Crouch (1988: 52) resaltan el rol prominente que las órdenes religiosas, en especial los jesuitas y dominicos, tuvieron en la formación de las cofradías. Véase también Tardieu 1989: 319-320.

[56] Acerca de las misiones de jesuitas para evangelizar a los esclavos negros de la costa peruana, véase Tardieu 1989: 320-323.

[57] Cushner (1980: 96) da una idea del trabajo de los esclavos en las haciendas azucareras. Empezaron a trabajar en la madrugada y terminaron cuando se ponía el sol, es decir, durante la semana laboral, en realidad casi no quedó tiempo para la instrucción religiosa. Desde luego, en las haciendas jesuitas se ponía cuidado en que nadie trabajara más de una hora los domingos y feriados. Por eso, la instrucción religiosa tan solo se podía realizar los domingos y feriados.

CONCLUSIONES

En primer lugar, quería mostrar en qué residía la desigualdad entre la población indígena y afro de la América española. Por supuesto, no ha sido posible tocar todos los temas relacionados con esta cuestión. Tampoco he podido abarcar esta temática para la totalidad del enorme territorio de la América española. Así, por ejemplo, dejé de lado las islas caribeñas con su densa población de origen africano. Con todo esto, espero haber logrado señalar que la situación de desigualdad que caracterizaba las relaciones entre estos dos sectores de la sociedad colonial fue un problema estructural del sistema, es decir, una dificultad que no podía tener solución dentro del sistema establecido y que, por lo tanto, nunca se pudo solucionar. Desde mi perspectiva, esta situación se plasmó con claridad en los objetivos de las haciendas jesuitas. Estas sirvieron para conseguir los fondos para la evangelización de los indígenas americanos, objetivo que se realizó sobre la base del trabajo forzado de los negros esclavos. Sin embargo, los esclavos que proporcionaron con su trabajo los medios para la evangelización de los indígenas no recibieron la misma atención en cuanto a la instrucción en la fe cristiana, así que, desde el punto de partida, se observan dos funciones diferentes de la hacienda jesuita en relación con la población afro e indígena.

A pesar de esta desigualdad inherente al sistema colonial, las diferencias se borraron en los niveles más bajos de la pirámide social y se dieron múltiples relaciones interculturales entre afros e indígenas. En el caso del Perú, este intercambio se produjo con más frecuencia en el ámbito urbano. Aunque las condiciones para la evangelización de los negros fueron desfavorables, las fuentes históricas para el virreinato del Perú parecen sugerir que, a largo plazo, la labor evangelizadora fue exitosa. A este hecho puede haber contribuido la convivencia más cercana con los blancos, mestizos y mulatos. Pero también es de notar que el sistema esclavista apuntaba a disolver los lazos étnicos para evitar la formación de grupos grandes, ya que las autoridades coloniales siempre temían las rebeliones de esclavos. A causa de la esclavitud, incluso sufrieron los lazos familiares, porque los negreros, en general, no reparaban en semejantes cuestiones, dado que su mayor preocupación fue el provecho que podían sacar del negocio. Con respecto a la evangelización de la población afro, es posible que la falta de relaciones familiares que sufrieron los esclavos al ser trasladados a un mundo desconocido y hostil pueda haber favorecido la integración de las cofradías. La situación desfavorable en que se encontraban los esclavos al llegar a América probablemente contribuyó a crear el deseo de encontrar amparo en un grupo de personas que sufrieron semejantes vejaciones. Es interesante notar que, entre la población indígena de los centros urbanos, se observa una tendencia muy parecida. Según parece, al contrario de la situación en las zonas rurales, los indígenas que vivían en las ciudades ya no contaban con los lazos familiares que habían tenido en sus tierras natales. Por eso, buscaban entablar nuevas relaciones sociales en el ámbito urbano. Probablemente, el éxito de las cofra-

días religiosas en las ciudades coloniales residía, sobre todo, en el hecho de que ofrecían amparo y solidaridad a los desarraigados.[58]

Con respecto al sector de la población indígena, hay que distinguir, además, entre élite y gente común. Las visitas de idolatrías mostraron que, ya bien entrado el siglo XVII, la población rural indígena todavía no estaba instruida en la fe o, al menos, no de manera suficiente. En efecto, las comunidades indígenas habían conservado sus antiguas estructuras y relaciones sociales. Aunque las medidas para extirpar las idolatrías, es decir, las religiones nativas, a veces llevaban a la desintegración de las antiguas estructuras sociales, en otros casos no cambiaron mucho las estructuras nativas y, a veces, inclusive fomentaron la solidaridad del grupo. En cambio, en relación con la élite indígena, las medidas tomadas para la evangelización y educación tenían más éxito. En general, se puede afirmar que la educación de los caciques en los colegios dirigidos por los jesuitas rindió buenos frutos, tanto en cuanto a la formación de una élite indígena consciente de su posición importante para el funcionamiento del sistema colonial como en cuanto a la evangelización de las futuras autoridades indígenas.

Siglas

AAL Archivo Arzobispal de Lima
AAT Archivo Arzobispal de Trujillo
AGI Archivo General de Indias, Sevilla
AGN Archivo General de la Nación, Lima
AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid
BAH Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid
BN/M Biblioteca Nacional, Madrid

Bibliografía

Acosta, Antonio
1987 «Francisco de Ávila». En Gerald Taylor (trad. y ed.). *Ritos y tradiciones de Huarochirí.*
[1608] *Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII* [1608]. Historia Andina 12/Travaux de l'Institut Français d'Études Andines XXXV. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Institut Français d'Études Andines, pp. 551-616

[58] Con respecto a la diferencia entre los procesos de evangelización de la población indígena urbana y de los indígenas de las zonas rurales, véase Gareis 2002.

ARRIAGA, Pablo Joseph
1968 [1621] *Extirpación de la idolatría del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles 209. Madrid: Atlas.

ARRÓNIZ, Othón
1979 *Teatro de evangelización en Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel
2000 «La instalación del tribunal del Santo Oficio en Cartagena de Indias. Nuevas Noticias». En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.). *Historia de la Inquisición en España y América.* Vol. III. Temas y problemas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos/Centro de Estudios Inquisitoriales, pp. 1025-1029.

BENNASSAR, Bartolomé
1986 *La América española y la América portuguesa (siglos XVI-XVII).* Madrid: Akal Editores.

BOWSER, Frederick P.
1977 [1974] *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650).* México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.

1990 [1984] «Los africanos en la sociedad de la América española colonial». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina.* Vol. 4. Barcelona: Crítica, pp. 138-156.

CALANCHA, Antonio de la
1639 *Coronica/ Moralizada/ del orden de/ San Avgvstin en el/ Perv, con svcesos/ egenplares vistos en esta/ monarqvia/.* Barcelona: Pedro Lacavallería.

CÁRDENAS AYAIPOMA, Mario
1977 «El Colegio de Caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborigen». *Revista del Archivo General de la Nación,* n.os 4/5, años 1975/76, Lima, pp. 5-24.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO
1989 *La Inquisición de Lima.* Tomo 1. 1570-1635. Madrid: Deimos.

1995 «Los delitos de superstición en la Inquisición de Lima durante el siglo XVII». *Revista de la Inquisición,* n.º 4, Madrid, pp. 9-35.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz
1994 *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios.* Bogotá: Universidad Nacional.

COOK, Noble David
1976 «Les indiens immigrés à Lima au début du XVIIe siècle». *Cahiers des Amériques Latines,* n.os 13-14, París, 1976, pp. 33-50.

Cosamalón Aguilar, Jesús A.
1999 *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana (Lima, 1795-1820).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cummins, Thomas B. F.
1991 «We Are the Other: Peruvian Portraits of Colonial Kurakuna». En Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (eds.). *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century.* Berkeley, CA: University of California Press, pp. 203-231.

Cushner, Nicholas P.
1980 *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767.* Albany: State University of New York Press.

Duviols, Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'Extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660.* Travaux de l'Institut Français d'Études Andines XIII. Lima: Institut Français d'Études Andines.

Elliott, John Huxtable
1990 «La conquista española y las colonias de América». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina.* Vol. 1. Barcelona: Crítica, pp. 125-169.

Galdo Gutiérrez, Virgilio
1982 *Educación de los curacas. Una forma de dominación colonial.* Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Gareis, Iris
1990 «La "idolatría" andina y sus fuentes históricas. Reflexiones en torno a "Cultura andina y
[1984] represión" de Pierre Duviols». *Revista de Indias,* vol. 50, n.° 189, Madrid, pp. 607-626.
1992 «Religión popular y etnicidad. La población indígena de Lima colonial». *Allpanchis,* año XXIII, n.º 40, Sicuani-Cuzco, pp. 117-143.
1997 «La enfermedad de los dioses: las epidemias del siglo XVI en el virreinato del Perú». *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes,* n.º 61, Ginebra, pp. 83-90.
2002 «Religione e identità tra gli Indiani del Perù coloniale». En Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (eds). *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna: convegno internazionale di studio.* Quaderni di Discipline Storiche 17. Bolonia: CLUEB-Università di Bologna, pp. 125-146.

Gibson, Charles
1990 «Las sociedades indias bajo el dominio español». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de*
[1984] *América Latina.* Vol. 4. Barcelona: Crítica, pp. 157-188.

HENNINGSEN, Gustav
1994 «La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial». *Revista de la Inquisición,* n.º 3, Madrid, pp. 9-27.

KAPSOLI, Wilfredo
1990 [1975] *Rebeliones de esclavos en el Perú.* Lima: Ediciones Purej.

KÖNIG, Viola
1993 «Don Luys II. Neue Erkenntnisse über die indomestizische Malerei im Vizekönigreich Peru, erläutert am Beispiel des Bildnis eines Inka-Nachkommen im Niedersächsichen Landesmuseum Hannover». En *Baessler-Archiv* NF XLI. Berlín: Reimer, pp. 73-166.

KONETZKE, Richard
1974 [1965] *Süd- und Mittelamerika I. Die Indianerkulturen Altamerikas und die spanisch-portugiesische Kolonialherrschaft.* Fischer Weltgeschichte 22. Fráncfort: Fischer Taschenbuch Verlag.

LEA, Henry Charles
1922 *The Inquisition in the Spanish Dependencies. Sicily-Naples-Sardinia-Milan-The Canaries-Mexico-Peru-New Granada.* Nueva York: The Macmillan Company.

MCCABE, William H.
1983 *An Introduction to the Jesuit Theatre.* Trabajo póstumo editado por Louis J. Oldani. Series III, Original Studies, composed in English 6. St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources.

MACLEOD, Murdo J.
1990 [1984] «Aspectos de la economía interna de la América española colonial: fuerza de trabajo, sistema tributario, distribución e intercambios». En Leslie Bethell (ed.). *Historia de América Latina.* Vol. 3. Barcelona: Crítica, pp. 148-188.

MARZAL, Manuel M.
1988 *La transformación religiosa peruana.* 2.ª ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1993 [1981] *Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* Autores, textos y temas. Antropología 29. Barcelona y México D. F.: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

MAZET, Claude
1976 «Population et société à Lima aux XVIe et XVIIe siècles: la paroisse San Sebastián (1562-1689»). *Cahiers des Amériques Latines,* n.ºs 13-14, París, pp. 51-100.

MILLAR CARVACHO, René
1998 *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano. Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Mulvey, Patricia A. y Barry A. Crouch
1988 «Black Solidarity. A Comparative Perspective on Slave Sodalities in Latin America». En Albert Meyers y Diane Elizabeth Hopkins (eds.). *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburgo: Wayasbah, pp. 51-65.

Padrón de los indios
1968 [1613] *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Peña Montenegro, Alonso de la
1668 *Itinerario/ para Parochos/ de Indios/ en qve se tratan las/ materias mas particulares, tocantes á/ ello, para su buena adminis-/tracion./* Compvesto/ por el ilvstrissimo, y reverendi-/ simo Señor Don.../ Obispo del Obispado de San Francisco del Quito [...] Con Licencia/ En Madrid, Por Ioseph Fernandez de Buendia./

Pietschmann, Horst
1980 *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika* (Handbuch der Lateinamerikanischen Geschichte. Teilveröffentlichung). Stuttgart: Klett-Cotta.

Rowe, John Howland
1951 «Colonial Portraits of Inca Nobles». En Sol Tax (ed.). *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 258-268

Sandoval, Alonso de
1987 *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Alianza Universidad 508. Madrid: Alianza Editorial.

Santa Cruz Gamarra, Nicomedes
1988 «El negro en Iberoamérica». *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.os 451-452: Los negros en América, Madrid, pp. 7-46.

Shannon, Robert M.
2001 Introduction. En Lope de Vega. *The New World Discovered by Christopher Columbus*. Ed. y trad. de R. M. Shannon. Ibérica 34. Nueva York: Peter Lang, pp. 1-68.

Tardieu, Jean-Pierre
1984 *Le destin des noirs aux Indes de Castille*. París: L'Harmattan.
1989 «L'action pastorale des jésuites auprès de la population noire de Lima (XVIe-XVIIe s.)». *Archivum Historicum Societas Iesu*, año LVIII, fasc. 116, Roma, pp. 315-327.
1990 *Noirs et indiens au Pérou (XVIe-XVIIe siècles). Histoire d'une politique ségrégationniste*. París: L'Harmattan.

VILA VILAR, Enriqueta
1987 Introducción. En Alonso de Sandoval. *Un tratado sobre la esclavitud.* Madrid: Alianza Editorial, pp. 15-44.

WIEDNER, David L.
1960 «Forced labor in Colonial Peru». *The Americas,* n.º 16, pp. 357-383.

WOOD, Robert D.
1986 *Teach Them Good Customs. Colonial Indian Education and Acculturation in the Andes.* Culver City, CA: Labyrinthos.

ZAVALA, Silvio
1977 *Amérique latine: philosophie de la conquête.* Trad. del castellano por Louis Sala-Molins. Archontes 11. París/La Haya: Mouto.

La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú

Jean-Pierre Tardieu
Université de la Réunion
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département d'Études Hispaniques
La Réunion, Francia

En ciertos países que sacaron no poco provecho de la esclavitud, como Francia, las más altas instancias admitieron últimamente que la trata de negros fue un crimen contra la humanidad. En varias regiones que conocieron la servidumbre del hombre negro, como Colombia, se habla de la reparación debida a los afrodescendientes y se están estudiando las modalidades de lo que se dio en llamar la discriminación positiva, imitada del *affirmative action* estadounidense. Las actuales potencias económicas quieren hacerse perdonar su participación en el vergonzoso tráfico, haciendo borrón y cuenta nueva, como si fuera tan fácil borrar, en África y en las Américas, las secuelas del comercio triangular.

Por su parte, la Iglesia, íntimamente ligada con los grupos de poder,[1] también estuvo involucrada en el sistema esclavista, hecho que no dejaron de denunciar sus opositores, quienes descartaron las protestas que surgieron de su seno e incluso de su gobierno.[2] A decir verdad, hoy en día cuesta trabajo entender lo ambiguo de su actitud —porque de esto se trata y no de justificarla—, sobre todo si proyectamos nuestros actuales parámetros morales en el pasado sin intentar siquiera tomar en cuenta la mentalidad de la época. A sabiendas de que es un cuento de nunca acabar, quisiera de nuevo poner el tema en el tapete a partir de los últimos datos que recogí en los archivos sobre las haciendas jesuitas del Perú y del Ecuador.

En el Perú, como en las otras provincias de las Indias occidentales, todas las órdenes religiosas recibieron donaciones de sus fieles y, entre estas, figuraban no solo tierras sino, también, esclavos negros, considerados como bienes al igual que otros bienes

---

[1] Como nota Sweet, «[...] the Iberian patronato real made the Church especially dependent upon both the colonial ruling class and the state» (1978: 90).

[2]. Estudié la ambigüedad de su actitud en Tardieu 1997a. Se consultará también, a este respecto, Andrés-Gallego y García 2002.

(Tardieu 2002). Los jesuitas, al llegar al Nuevo Mundo, no pusieron en tela de juicio los esquemas vigentes; por el contrario, según un proceso analizado (Tardieu 1997a), promovieron las donaciones que les permitieron instalarse en las regiones más productivas y se vieron obligados a lanzarse en una empresa de compra de tierras[3] y de negros que nunca cesó. Los inventarios de sus propiedades, realizados con motivo de la expulsión de la orden en 1767, ponen de realce el éxito de su política, debido, en gran parte, al centralismo burocrático de la orden, que le permitía tener una visión prospectiva, y a su estructuración particularmente bien adaptada a la existencia de los hermanos coadjutores, especializados en el manejo de los fundos agrícolas.

Centralismo burocrático no significaba ciego autoritarismo. Efectivamente, aunque la jerarquía lo controlaba todo y los provinciales debían referirse siempre a la curia generalicia, la orden sí tomaba en cuenta el parecer de la base. Así pues, en marzo de 1621, se escribió a Roma: «[...] y por el beneficio de las haciendas, por no auer españoles que trabajan en ellas como en España ni indios, sino muy pocos, es fuerça comprar negros».[4] Con fecha de 28 de mayo de 1637, el provincial Alonso Fuertes de Herrera se explicó ante el general con motivo de la compra de 32 esclavos de ambos sexos para la hacienda de Villa: «[...] y si no se huuieran comprado, era imposible aberse beneficiado las tierras que de nueuo se ban rompiendo ni auerse cogido los frutos que se an cogido». Pero este solo era el principio: «[...] tiene oy [Villa] todo el abío que a menester para el beneficio y labor de los frutos que se recogen, si bien es verdad que para en adelante es necesario comprar más esclabos de los que oy tiene, por que cada día se ban rompiendo y beneficiando tierras nuevas que nunca se an beneficiado y assí desde el año que biene será necesario añadir más gente».[5]

En realidad, los jesuitas se encontraban frente a un verdadero círculo vicioso. La mejora del rendimiento para reducir la deuda exigía una inversión constante en mano de obra servil. Pero la evolución inflacionista de los precios de los esclavos acentuaba el endeudamiento de las haciendas, como se notó en 1666 a propósito de la situación de la Chácara, perteneciente al Colegio de San Pablo.[6] Por eso, la compra de siervos se convirtió en un acto bien pensado, fundamentado en la elaboración de pareceres contradictorios y en tratados de utilidad confiados a una asamblea encargada de su examen y de presentar una solución al provincial. Los padres de las casas propietarias del fundo concernido expresaban su opinión en consultas, como pasó, por ejemplo, en la Casa de los Desamparados en 1699, cuando se trató de comprar 22 esclavos para la hacienda de Huaura. Se sometió la consulta al examen de una comisión de cuatro

---

[3] Colmenares (1969: 53-68) estudió las motivaciones de las adquisiciones.

[4] ARSI, Fondo Gesuitico, n.° 1488, Perú 1.

[5] ARSI, Peru, Lettere Scelle, n.° 8.

[6] ARSI, Cartas Annuas, Perú 16, f. 112v.

padres, quienes admitieron sus fundamentos; y, por fin, el visitador Diego Francisco Altamirano aceptó la propuesta el 6 de abril de 1699.[7]

No se volverá aquí sobre la política de compra de esclavos para las haciendas y las modalidades de pago que ya se expusieron detalladamente en otro lugar (Tardieu 1997a: 155-166). Solo es preciso decir que los jesuitas se aprovechaban de la densa red que habían establecido a través de todo el virreinato para aminorar los precios en la medida de lo posible. Obviamente, la adquisición de mano de obra negra por los jesuitas se inscribía en una política meditada, planificada y controlada de desarrollo económico, considerada como un soporte de las actividades apostólicas. Los resultados materiales muchas veces hicieron olvidar los motivos espirituales menos tangibles. Los espíritus que tenían una perspectiva puntual de sus obras consideraban un fin en sí mismo la voluntad de la Compañía de establecer una economía sólida, capaz de ofrecer los medios necesarios para su misión. El propio arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, juzgó necesario participar de estos asuntos a la Corona el 20 de agosto de 1651 y se quejó de la exigua participación de los jesuitas en la lucha contra la idolatría de los indios. Se refirió el prelado a la donación de Juan Clemente de Fuentes, utilizada para la adquisición de Vilcahaura cuando su objetivo era la manutención de misioneros en la diócesis. Ahora bien, estas misiones fueron muy pocas y no costaron nada a los jesuitas. La acusación queda clara: «[...] se a entendido que esta omisión resulta de atender con más cuydado a la grangería, que a la enseñança de los Indios porque con los dichos cinquenta mil pesos compraron una hazienda de mucho valor, y porque está cargada de censos, deseando ponerla libre, y que les sea más útil, van gastando en redimirlos, y en comprar esclauos para romper las tierras, y ensanchar los lauores, lo que reditua la pensión que se les dejó para las misiones [...]».

La Corona acabó por rogar al Padre General, el 7 de enero de 1654, que interviniera para comprometer nuevamente a los jesuitas de la diócesis de Lima a una mayor disponibilidad y a una utilización de las donaciones más respetuosa de la voluntad de los donantes.[8]

Los jesuitas se convirtieron en maestros para especular en torno de las fluctuaciones de la trata de esclavos, aseguró el deán de la catedral del Cuzco, doctor Alonso Merlo, en una carta que recibió el Consejo de Indias el 26 de abril de 1651. En esta

---

[7] ARSI, Fondo Gesuitico, n.° 1452-28, doc. n.° 88.

[8] AGI, Lima 573, lib. 24, ff. 221r-222v-r. En el Reino de Nueva Granada se expresaron críticas parecidas, según el padre Juan Rivero, quien se interesó de muy cerca por las misiones del Orinoco. En 1692, aseveraban que «[...] todo nuestro cuidado [el de los jesuitas] era levantar trapiches por la codicia del azúcar, y fomentar manadas de reses; que quitábamos injustamente sus campos y heredades a los vecinos de estos sitios para ensanchar los nuestros; que cautivábamos, finalmente, a los indios del Orinoco para servirnos de ellos como esclavos y que descuidábamos totalmente la enseñanza de los feligreses que estaban a nuestro cargo y doctrina» (Rivero 1956 [1736]: 294).

época, la secesión de Portugal tuvo graves repercusiones en la economía peruana, las que hicieron muy oneroso el aprovisionamiento de mano de obra negra. Estos religiosos, a decir de Merlo, aprovecharon la situación apropiándose de los fundos en dificultad y dándoles valor con los indios que tenían a disposición en las doctrinas.[9] Al querer convertirse en excelentes administradores, los jesuitas dieron pábulo a las quejas de las cuales los eclesiásticos citados no eran más que los portavoces.

¿Algunas veces experimentaban los padres una incomodidad frente a estos métodos especulativos para la adquisición del binomio haciendas/esclavos? Hasta ahora no se han encontrado protestas de los jesuitas del Perú, aunque supongo que existieron.[10] En México, por ejemplo, el padre Antonio Torres, en una carta enviada de Oaxaca el 2 de enero de 1582 al prepósito general Claudio Aquaviva, participó a este las preocupaciones de ciertos religiosos frente a la utilización de la mano de obra servil por parte de la Compañía de Jesús: «Entiendo que convendría mucho deshazernos de esclavos y esclavas; porque no nazcan esclavillos de quien no querríamos. Y no sé cómo están saneadas consciencias de algunos superiores, poniendo sus súbditos en tan fuertes occasiones como yo las he visto. Demás desto, no sé quán decente cosa es la piedad que la Compañía professa, traher los esclavos cargados de hyerro, como los seglares» (Zubillaga 1968: 701).[11]

En el Perú, la jerarquía jesuita estaba plenamente consciente de las críticas y se dirigió al General el 1 de marzo de 1635, arguyendo a su favor las pesadas cargas que asumía la orden:

---

[9] AGI, Lima 312, «Carta común en razón de lo temporal y deudas desta provincia del Perú» (1/3/1635).

[10] En su alegato de 1682 contra la esclavitud, el capuchino Epifanio de Moirans puso el grito en el cielo: «Ahora hay que venir a los padres de la Compañía porque ellos son los que se han entrometido más que todos los otros religiosos en estos injustos contratos teniendo como esclavos a tantos negros que compraron, que es increíble que esto lo hagan sin escrúpulo de conciencia, aquellos que deben ser sal del mundo, dado que son doctores de los demás». En *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio,* citado por López 1982: 233.

[11] Mörner se refiere al rechazo del padre Nóbrega, en una carta dirigida al prepósito general Laínez en 1561, de la actitud del provincial del Brasil, quien temía «por grande inconveniente tener muchos esclavos, los cuales aunque sean todos casados multiplicarán tanto que será cosa vergonzosa para religiosos [...]» (1967: 99).

Andrés-Gallego (2002: 41) cita el parecer de Nóbrega, extraído de Leite 1968: 365: «[...] porque todos confesamos no se poder vivir sin algunos que busquen la leña y agua, y hagan cada día el pan que se come, y otros servitios [sic] que no es possible poderse hacer por los hermanos, máxime siendo tan pocos, que sería necesario dejar las confesiones y todo lo demás». La respuesta de Laínez, pese a la prudente referencia a los justos motivos de reducción a la esclavitud, le dio toda la razón: «El tener esclavos para tratar la hacienda de ganados o pescar o para lo demás con que se ha de mantener semejantes casas, no lo tengo por inconveniente con que sean justamente poseídos, lo cual digo porque he entendido que algunos se hacen esclavos injustamente» (Leite 1968: 514).

> Veo que con ser todo esto assí, somos y emos de ser ricos en la opinión del mundo y assí muchos fieles, que en vida y muerte socorren con sus limosnas a otras religiones, se oluidan de la nuestra que a mi ver es de las más pobres, por no dezir la más pobre. Quien tal creen ven nuestras haziendas; piensan que en cada una de ellas tenemos un condado y no consideran más; vean nuestros libros y quedarán desengañados : nuestros gastos son precisos y grandes en comida, vestido, viáticos, missiones, limosnas, paga y censos, abío y beneficio de haziendas, edificio o reparo de yglesia o cassas, ornato del culto diuino, contribuciones comunes, assí en la Prouincia como en Europa, y en otras muchas cossas precisas y necessarias, que es marauilla poder cumplir con tantas obligaciones.[12]

Así pues, los métodos empleados por los funcionarios de Dios no fueron apreciados por la jerarquía secular y la misma Corona.[13] De hecho, los jesuitas hicieron una apuesta: integrar a los esclavos en el plan de Dios. Su realismo les llevó a aceptar a la sociedad colonial tal como la encontraron al llegar al Nuevo Mundo y, en ese sentido, se valieron de los instrumentos que ella les permitía para cumplir su misión evangelizadora. Entre ellos se encontraba la esclavitud de los negros, imprescindibles para la explotación de las haciendas que les suministraban los recursos necesarios.[14] Para resolver la contradicción, los jesuitas acudieron a la enseñanza paulina, según la cual el cristiano no ha de preocuparse sobremanera por su vida terrenal. Siendo la verdadera esclavitud la del pecado, la servidumbre podía brindar al hombre negro la oportunidad de convertirse, es decir, de alcanzar la verdadera libertad, la del alma: de ahí el surgimiento de lo que llamé la Teología de la Resignación, concepción que llevaron a la práctica los jesuitas frente al abandono de los esclavos por parte del clero secular y regular. El énfasis se puso, hace algunos años, en el papel desempeñado por los operarios de negros, tales como el padre Luis López y, sobre todo, los padres Gabriel Perlín y Francisco del Castillo. Bien conocida es ahora la actuación de Alonso de Sandoval,[15] inventor en Cartagena de Indias de la pastoral de los esclavos. Su propósito era extraer un bien de un mal, ya que, de todas formas, no podía hacer nada en contra del sistema[16] sino suavizarlo. Viéndose obligada a utilizarlo, la Compañía intentó hacerlo de acuerdo

---

[12] ARSI, Fondo Gesuitico, n.º 1488, Perú I, «Carta común en razón de lo temporal y deudas desta provincia del Perú».

[13] Para justipreciar estas reacciones no debe olvidarse que los productos de los fundos pertenecientes a las órdenes religiosas no estaban sometidos a los diezmos eclesiásticos y a las tercias reales (los dos novenos deducidos de los diezmos para la Corona).

[14] No debe olvidarse que las leyes prohibían terminantemente el empleo intensivo de la mano de obra nativa en las haciendas azucareras o vinateras. Además, los indios huían de tales estructuras para refugiarse en los altos, como lo muestra Coronel (1991) para el valle del Chota-Mira en el norte de Ecuador.

[15] Expuesta en 1627 en Sandoval 1987 [1627]. *De instauranda Aethiopum salute.*

[16] Sweet opinó que Sandoval no deseaba más que «santificar la esclavitud» (1978: 101). No estoy seguro de que las tremendas descripciones de Sandoval no tuvieran otro significado. El tan comentado realismo

con esta visión espiritualista,[17] muy difícil de admitir en una época en que se interpreta la historia casi únicamente por medio de los criterios economistas.

¿Así que solo se podría hablar del paternalismo de los jesuitas, interesados en sacar el mejor provecho de sus esclavos, tan difícilmente adquiridos? Lo pudiera evidenciar el examen de los libros de cuenta de los antiguos fundos de la Compañía, como los de Víctor, Vilcahaura, Cóndor, San Lorenzo de Asapa y San Juan de la Pampa, que estudié detenidamente. Pablo Macera valorizó lo que llamó el juego dialéctico de la economía profana y de las normas sagradas (Macera 1977: 64-65).[18] No se puede negar que producía más un esclavo bien alimentado, bien vestido y bien cuidado en caso de enfermedad —los jesuitas inclusive inventaron una red sanitaria muy adelantada para la época con el fin de curar a sus siervos—, ni que valía la pena favorecer la formación de familias que, dicho sea de paso, permitía la reproducción, si no gratuita, por lo menos barata de la mano de obra.[19] Pero había más, según intuyó Macera al publicar unas de las instrucciones dejadas por los provinciales y visitadores a los hermanos o padres chacareros.[20]

Si estos debían fomentar la producción para respaldar a las empresas de la Compañía, no habían de portarse como meros administradores. No pocos coadjutores temporales adquirieron cierta fama en la orden por su actitud inteligente e incluso caritativa frente a los negros de sus fundos, como los hermanos Carlos de Mora en las haciendas de la Nasca y de San Isidro de Tomina;[21] Juan de Barasarte en la misma, quien alentaba «a los esclavos con su exemplo, y exhortándoles a ofrecer sus trabajos al

---

jesuítico le dio a entender que hubiera sido contraproducente para su misión denunciar la legalidad de la trata desde un punto de vista moral. Intentaron hacerlo más tarde los capuchinos Antonio de Moirans y Francisco de Jaca, a quienes las autoridades redujeron al silencio. Véase López 1982.

[17] De ahí la reacción, en 1698, del visitador Diego Francisco Altamirano acerca de la mina de Jelima, perteneciente al Colegio de Popayán en el nuevo reino de Granada: «un género de granjería poco decente a nuestro modo y nada favorable al bien espiritual de los esclavos» (Pacheco 1961: 177). En relación con lo anterior, Colmenares nota que «[...] a pesar del auge periódico de la minería del oro y de la plata en diferentes puntos del Imperio, los jesuitas poseyeron apenas minas de oro, plata o azogue dentro de sus límites» (1969: 26).

[18] Más lejos añade: «Los jesuitas fueron en esto verdaderos maestros y precursores pues se ingeniaron en aplicar normas demográficas, morales, de alimentación y trabajo que de un lado les procuraban la lealtad del esclavo y del otro les garantizaban la eficacia de su esfuerzo» (Macera 1977: 83). Ya había dicho diez años antes Mörner: «La cristianización llegaba a constituir un elemento integrante dentro del sistema de control de los esclavos. Era a la vez un estimulante para el obrero diligente y concienzudo, una válvula de seguridad gracias a la distracción que proporcionaba su elemento festivo y un desaliento de fugas y sabotajes» (1967: 107-108).

[19] Este trato no lo reservaban los padres a los esclavos de sus haciendas del Perú, sino que lo observaban en todo el Nuevo Mundo. Para Nueva España, se consultará Honrad 1980 y Berthe 1966.

[20] Estas *Instrucciones* se parecen mucho a las destinadas por los superiores de la orden en Nueva España a los hermanos chacareros. Véase Chevalier 1950.

[21] ARSI, Perú 16, ff. 112r-113v, Cartas Annuas de 1668.

señor»;[22] Pedro García en varias haciendas;[23] y Juan González en la de Tama.[24] Cuando, al efectuarse el traslado de las propiedades de la orden a la Corona en 1767, se le interrogó al hermano Joseph de Orabia, procurador del Colegio del Noviciado de Lima, sobre el manejo de San Jacinto y de Motocache, dio la misma respuesta en cuanto a la elección de los hermanos chacareros: «[...] que primeramente se cuidaba de que el hermano chacarero fuesse de inteligencia, zelo, y actividad; porque siendo de estas calidades se lograba en todo conocido adelantamiento» (Macera 1966: 101 y 106). Pero, en lo que se refería a la producción, era posible que el *zelo* se antepusiera a la *inteligencia,* como patentizan las advertencias que daban los provinciales o los visitadores al inspeccionar las propiedades rurales de sus colegios. Si se olvidaban los responsables de que los esclavos merecían que se les tratara como cristianos, no dejaban de manifestar su reprensión.[25]

El 6 de octubre de 1673, el padre Hernando Cabero[26] ordenó al administrador de San Ignacio de Pachachaca, perteneciente al colegio del Cuzco, que se tuviera «[...] mucho cuidado de enseñar a los esclavos y a la gente de servicio que aquí hubiere la doctrina cristiana todos los sábados en la noche y a los muchachos y muchachas todos los días sin que en esto [hubiera] falta ninguna» (Macera 1966: 52). El 23 de marzo de 1699, fueron aún más precisas a este respecto las instrucciones de Diego Francisco Altamirano:[27]

> Cada día a las Ave Marías de la tarde se junten los muchachos a rezar oraciones, catecismo y rosario de que puede cuidar un viejo y toda la gente los sábados a rosario y domingo y fiestas por la mañana en que se les explica haciéndoles preguntar la doctrina y se les

---

[22] ARSI, Perú 17, f. 66v, Cartas Annuas de 1688.

[23] ARSI, Perú 17, f. 182v. Murió en 1693.

[24] ARSI, Perú 18b, f. 161r, Cartas Annuas de 1699.

[25] El control regular de los visitadores constituye una respuesta a la pregunta de Riley en cuanto a la actitud de los jesuitas frente a sus esclavos en Nueva España: «No obstante, se plantea una pregunta que no puede responderse: ¿hasta qué punto los administradores de las haciendas se apegaban al modelo?» (1976: 164).

[26] Insiste con mucha razón Colmenares (1969) en la amplia visión que solían tener estos visitadores de los intereses de la Compañía, por haber ocupado varios puestos de importancia no solo en el Nuevo Mundo sino en Europa. En 1639, Cabero visitó los colegios de Cartagena, Panamá, Cuenca y Quito. En 1647 se desempeñó como rector en Panamá. En 1651 se le nombró procurador de la provincia en Europa. En 1658 ocupó el puesto de provincial y de nuevo el de visitador (Popayán, Pasto, Quito y Panamá). En 1661 se trasladó a México como visitador y en 1664 alcanzó el provincialato. Se le reservó la misma dignidad en Santa Fe de 1666 a 1668. En el Perú, adonde pasó en 1672, actuó primero como visitador y luego como provincial. G. Colmenares está de acuerdo con Mörner sobre el hecho de que «[...] el cambio frecuente de conductores locales explicaría la eficacia de los sistemas de control dentro de la Compañía» (1969: 46-47).

[27] Lo dicho en cuanto a Cabero puede aplicarse también a Altamirano, quien fue rector del Colegio Máximo de Córdoba, provincial del Río de la Plata, procurador en Europa, visitador de la provincia de Santa Fe y luego del Perú (Colmenares 1969: 47).

> obligara a que confiesen y comulguen ultra de la cuaresma si quieren dos veces entre año que pueden ser por nuestro Santo Padre y Navidad para que se llamara Padre de Lima o se dara otra providencia. (Macera 1966: 58)

Para Huaura, el padre Diego de Cárdenas exigió, en diciembre de 1707, que se prestase especial atención a la enseñanza religiosa impartida cada día a los bozales, ya que era este cuidado «el más propio de nuestra obligación» (Macera 1966: 73). Al recibir la hacienda de San Juan de la Pampa del donante Juan Infante Trujillo, el superior de la Casa de los Desamparados, el padre Jacinto de Arrue, no dejó lugar a dudas en las órdenes destinadas a los administradores: «Entiendan los Hermanos que estan en esta hacienda no solo para hacer trabajar a los esclavos sino también para [roto el original] predicarles lo que les conviene para que vivan como buenos cristianos valiendose para esto de algunos ejemplos y exortaciones que Dios les dictare» (Macera 1966: 76).

No se trataba, en este caso, de mejorar una situación sino de dictar los preceptos que habían de regir la hacienda. Solo queda agregar al respecto que el examen de los libros de cuentas patentiza la compra de rosarios y de bulas de la Santa Cruzada para los esclavos. Se decían misas para la salvación de los difuntos y, cuando no había sacerdotes en el fundo, se pagaban los servicios de los curas más cercanos para las misas dominicales y la confesión de la gente. Se hacía especial énfasis en el casamiento de los siervos, preferentemente con congéneres del fundo.

El vivir como buenos cristianos requería de ciertas condiciones que motivaban otras advertencias de tipo material de parte de los visitadores, las que no estaban motivadas tan solo por una finalidad productivista, como se podría creer si se atendiera únicamente al reparo muy pragmático del provincial Jaime Pérez hecho al administrador de San Juan de la Pampa en 29 de octubre de 1757: «sin comer no se puede trabajar». Varias instrucciones insistieron en el equilibrio de la dieta del esclavo;[28] en lo conveniente de vestir decentemente a los esclavos, sustituyendo la ropa gastada antes del término previsto,[29] de cuidar a los enfermos[30] y de moderar los castigos.[31] No merece la pena demorarse en estos aspectos (véase Tardieu 1997), por no faltar ahora los estudios que patentizan el afán de los jesuitas. En cambio, sería conveniente hacer hincapié en una consideración que es de interés para el presente enfoque.

Es llamativa la preocupación de los visitadores por el descanso de los esclavos que trabajaban de noche en la elaboración del azúcar y por el respeto del domingo y de los

---

[28] San Juan de la Pampa, 1684 y 1699 (Macera 1966: 75 y 58, respectivamente).

[29] San Juan de la Pampa, 1684 (Macera 1966: 75).

[30] San Juan de la Pampa, 1684 y 1757 (Macera 1966: 75 y 68, respectivamente).

[31] Pachachaca, 1674 (Macera 1966: 54); San Juan de la Pampa, 1684, 1720 y 1764 (Macera 1966: 76, 66 y 69, respectivamente); y San Juan de Borja, 1742 (Macera 1966: 79).

días de fiesta, que eran numerosos en aquel entonces. Lo manifestó, en 1673, el padre Hernando Cabero en relación con Pachachaca (Macera 1966: 52). Los términos empleados por Jacinto de Arrue en 1684 son de mucho peso: «Las faenas en días de fiesta y domingos no pasen de una hora entendiendo que faltar a este orden y entendiendose mas, contra el precepto [manchado el original] será causa de que Dios gra [roto el original] nos castigue y seremos de muy mal ejemplo a los seglares» (Macera 1966: 76).

Vale la pena citar la frase entera por su connotación religiosa. Según parece, eran conscientes los superiores de la orden de que, dada su misión, el comportamiento de los jesuitas frente a la mano de obra servil debía ser ejemplar. Pero hay más: los excesos cometidos merecerían el castigo divino. La aseveración de Arrue, quien hablaba —según afirma el documento— en nombre del mismo provincial, Martín de Jáuregui, sitúa a todas luces al esclavo, hijo de Dios y hermano de Cristo, en el plan divino. Si la Providencia no se opuso a la esclavitud del hombre negro, por muy escandalosa que fuera, de acuerdo con los motivos expuestos por San Pablo, la Compañía se veía autorizada a valerse de su trabajo para el adelanto del reinado de Cristo, de lo cual el mismo siervo no dejaría de sacar un gran provecho para su salvación. Tal era pues el contrato tácito, basado en un intercambio de servicios y admitido por la jerarquía jesuítica, que lo dejó bien claro en sus instrucciones.

¿Se dejaría llevar Arrue por un particular idealismo? En la misma documentación, existen pruebas aún más fehacientes de que los responsables de la orden compartían semejante postura, como aparece de un modo muy nítido en las instrucciones dadas al administrador de San Juan de la Pampa por Jaime Pérez el 29 de octubre de 1757. Se refirió el provincial a una «quema de caña» que poco antes se produjo en el fundo. Los incendios, que muy a menudo prendían los esclavos para desquitarse de sevicias infligidas por los amos, eran siempre muy difíciles de contrarrestar en los cañaverales y aniquilaban a menudo el trabajo de varios años. Esta quema fue situada en un marco providencialista, intrepretándola como un castigo por el mal trato impartido a los esclavos, a quienes se les negó el debido descanso en los días de fiesta. No vaciló en calificar el procedimiento de escandaloso: «Como no hay que preguntar de donde vienen las desgracias, en donde no se guardan las fiestas, a la poca o ninguna observancia de estas se puede prudentemente atribuir la quema de la caña pocos días ha sucedido porque Dios quita por una parte lo que se pretende adelantar por otra con tan escandaloso medio».

Y contra tal abuso se levantaron sus predecesores, en conformidad con las normas cristianas universalmente admitidas. El tono, de una peculiar severidad, confiere gran solemnidad a la declaración y es de suponer que, si bien no consiguió hacer desaparecer del todo los excesos en lo relativo a este dominio, porque la esclavitud no podía menos que generar situaciones conflictivas, contribuyó al respeto de las normas aludidas: «Ya sobre este punto renovaron los PP. Provinciales Diego de Cárdenas y Francisco de

Larreta el precepto particular que hay en esta Provincia, fuera del universal, que comprende a todos, y yo lo renuevo también ahora; y si todo esto no bastare para que fuera de traer yerba y limpiar la casa, se deje toda otra faena y trabajo [y] sera preciso tomar otra providencia» (Macera 1966: 67).

Es posible afirmar ahora que, para dichos responsables, el esclavo no era un mero instrumento de trabajo sino un hombre que gozaba del amor de Dios.[32]

Fariseísmo, se puede reparar, destinado a disfrazar la sed de lucro y de poder. Al fin y al cabo, más consciente de lo que estaba en juego, la jerarquía se las arreglaba como podía para proteger los intereses de la Compañía en contra del comportamiento primario de los administradores enfrentados con el imperante productivismo. Se descarta entonces la visión de los dominadores para contemplar la de los dominados.

Son precisas algunas palabras, primero, sobre el estado de las dotaciones en esclavos de las propiedades jesuitas, al verificarse en 1767 la expulsión de la congregación. Merced a los inventarios de la administración de Temporalidades, conservados en los Archivos Nacionales de Lima y de Quito, se pudo estudiar la identidad de 5.095 esclavos pertenecientes a 38 fundos de importancia muy desigual, que van de la hacienda de San Juan de Surco, con 517 negros, a la chacarilla de Miraflores en Trujillo, con tan solo cinco siervos.[33] Interesa saber que, del conjunto, un 56,91por ciento correspondía a hombres y un 43,08 por ciento a mujeres, hecho que evidencia los resultados de la política de equilibrio de sexos que practicaron los regulares con el fin de brindar a sus trabajadores la posibilidad de casarse y llevar una existencia más sosegada.[34] Por cierto, eran menos renuentes y, por ende, más productivos, los esposos y padres de familia; pero no se debe excluir toda influencia de los decretos tridentinos sobre el matrimonio en la determinación de los religiosos en este dominio.[35] De ahí la fuerte tendencia a la criollización de la mano de obra servil que se puso de realce con un porcentaje global de 82,79 por ciento, principalmente en los fundos de más importancia, en los que había un alto porcentaje de criollas capaces de dar a luz y un gran número de criollitos, como en San Juan de la Pampa.

---

[32] Las instrucciones destinadas a los hermanos chacareros de Nueva España concluyen de este modo: «Hagan buenos cristianos a los esclavos y los harán buenos sirvientes». Tal consejo podría considerarse como una prueba patente de paternalismo, si no añadiera el autor del documento la precisión siguiente: «[...] y Dios les echará en todo su bendición», que lo cambia todo, en la medida en que sitúa de un modo muy claro al esclavo en el plan divino (Macera 1966: 83).

[33] «Los esclavos de los jesuitas del Perú en el momento de la expulsión (1767)», de próxima publicación.

[34] Las cifras recogidas por Colmenares para las haciendas de la Compañía en el Nuevo Reino de Granada y en la Audiencia de Quito patentizan la misma preocupación por el equilibrio sexual entre la mano de obra servil (1969: 96).

[35] La encontramos también entre los administradores de las haciendas de Nueva España. Véase Riley 1976: 168-169.

Además, de 280 hombres bozales, 158 tenían más de 50 años. San Juan de la Nazca, San Jerónimo y San Joseph de Chunchanga contaban cada una con un esclavo que tenía entre 71 y 80 años. En San Juan Francisco Regis y San Juan de la Pampa, eran dos. En Cóndor, uno tenía más de 80 y otros más de 90. Ocurría lo mismo con las mujeres bozales. Ello significa que las condiciones de vida impuestas a los siervos de estos fundos les dejaban una esperanza de vida nada desdeñable, contrariamente a lo que ocurría en otras partes.

Así pues, existían en los fundos jesuitas auténticos núcleos familiares negros. De momento no presentaré casos precisos para el Perú stricto sensu, por no haber tenido todavía el tiempo de analizar los datos que recogí últimamente. Permítaseme, sin embargo, evocar mi estudio sobre las haciendas de la Compañía del río Chota-Mira en el Ecuador (Tardieu 1997b). Tómese el ejemplo de La Concepción que, según el inventario de 1782, contaba con 346 esclavos, con un 52,31 por ciento de hombres y un 47,68 por ciento de mujeres. Es significativa la existencia, en dicho lugar, de 77 familias, entre las cuales tan solo seis no tenían hijos. Por cierto, se nota también la presencia de 17 viudas y de 15 viudos, pero es obvia la preocupación por mantener la coherencia del grupo familiar: los viudos jóvenes, por ejemplo, se quedaban con sus padres.[36] No faltaban las familias numerosas, seis de las cuales se componían de tres generaciones.

No se pretende idealizar la situación. Como dije en otro trabajo, por muy dorada que fuera la jaula, no dejaba de ser jaula. Si el control jerárquico limitaba los excesos que padecía la negrada de las propiedades jesuitas, la esclavitud ya era en sí un grave exceso del que intentaban librarse sus víctimas, así que, al lado de las capillas y enfermerías, también existían en todos los fundos de la orden, con sus grillos y cepos, las cárceles destinadas a rebajar las ínfulas de los siervos más reacios, como se comprueba para el Perú al leer los inventarios de 1767. A decir verdad, estos documentos no aluden a los inquilinos de los calabozos, que no debían de ser muy numerosos, quizá porque los jesuitas habían escogido otro procedimiento para reducir a los esclavos díscolos: separarlos de sus familiares. En San Juan Bautista de Cóndor, uno de los esclavos se encontraba «desterrado en la hacienda de Villa». Se acudía a la venta de los rebeldes como último recurso.[37] En el momento de la expulsión, es relativamente bajo el guarismo correspondiente al cimarronaje en las posesiones de los hijos de San Ignacio, con tan solo siete fugitivos para San Juan Bautista, Santa Beatriz, Vilcahaura, la Chacarilla de la Magdalena, San Juan de la Pampa y San Jerónimo.[38]

---

[36] Cuando la hacienda Santa Lucía del Colegio Máximo de México se veía obligada a vender esclavos, intentaba no romper la cohesión familiar. Véase Riley 1976: 169-170.

[37] Así procedían también los administradores de los fundos del Colegio Máximo de México, mandando a los rebeldes al obraje de Santa Lucía. Véase Riley 1976: 172.

[38] La situación a este respecto era también parecida en las haciendas jesuíticas de Nueva España, por lo que Riley concluía que constituía un indicador de la satisfacción de los esclavos con los jesuitas (1976: 174).

El comportamiento de los jesuitas no basta para explicar las diferencias en el trato que recibían sus esclavos en sus posesiones. La visión espiritual que lo motivaba se aplicaba también a los esquemas económicos escogidos, que diferían completamente de lo comúnmente practicado. Lo que buscaban los padres no era sacar un beneficio a corto o medio plazo, como la mayoría de los hacendados, sino asegurar a largo plazo el porvenir de la congregación y su capacidad para llevar sus misiones a cabo. El criterio básico de su administración consistía en rebajar los costos de la producción sin perjudicar, por ello, las condiciones de vida de los trabajadores serviles, de costosa adquisición, con la instauración del concepto de complementariedad entre las diferentes propiedades donadas o compradas. De ahí el surgimiento de amplios complejos agrícolas como los del valle cálido del Chota-Mira, al norte de Ecuador. La coherencia complementaria de dichos fundos estribaba en el uso óptimo de las posibilidades brindadas por el entorno ecológico. Volviendo al ejemplo de la hacienda de caña de La Concepción, los fundos anexos de La Loma, Chiltasón, La Cocha, que eran «hatos de ganado en gruesa» que se beneficiaban del clima lluvioso de los cerros, le suministraban no solo la fuerza animal imprescindible para las faenas de los cañaverales sino, también, la abundante carne que se repartía en los galpones, absolutamente necesaria para la reposición de las fuerzas de los trabajadores (Tardieu 1997b: 56-57). En el Perú, se valieron los jesuitas de un criterio idéntico, aunque no tan adelantado: el Colegio del Noviciado de Lima poseía la hacienda de caña de Santa Beatriz y las huertas de la Chacarilla de San Bernardo; el Colegio de Ica era dueño de la viña de San Gerónimo y del alfalfar, de los pastos, de la huerta de la Chacarilla.[39]

Disminuyendo así un máximo los gastos anexos, era mucho más fácil, a largo plazo, mantener el frágil equilibrio entre las pesadas deudas de los colegios, ocasionadas por sus inversiones en tierras y siervos, y los tenues beneficios provenientes de ellas.[40] Aunque los esclavos eran un eslabón imprescindible de la cadena, lograban un incuestionable provecho del sistema jesuita, como lo patentizaron, sin lugar a dudas, sus reacciones, primero, frente a la destrucción de las normas jesuitas de manejo originada por la administración civil de las Temporalidades y, luego, frente a los conceptos de rentabilidad inmediata usados por los nuevos dueños después de la venta de los complejos agrícolas, cuya desmembración les privó de su complementariedad económica. Se impusieron repentinos y drásticos cambios no solo en la existencia de los

[39] Macera (1977: 74-75) llamó la atención de sus lectores en este aspecto hablando de los «cultivos asociados» y de los «cultivos complementarios», aunque, en el caso del cultivo de la caña «[...] los jesuitas, como todos los azucareros, impusieron la especialización en sus haciendas para poder atender eficazmente las complejas y diversas operaciones del cultivo». Acabamos de ver que, en el valle del Chota-Mira, fue diferente.

[40] Cushner (1975: 180-182) muestra cómo el recurso a la esclavitud para rentabilizar las haciendas se integraba en el proceso de amortización de la deuda.

individuos sino, también, en la configuración de los núcleos familiares que se habían formado. En la primera fase, surgió, por ejemplo, en La Concepción en 1778, un movimiento de lucha por el *jus gentium:* «[...] el administrador que tenemos nos da total maltrato desde que a entrado hasto lo presente [...]». En la segunda, se alzaron los negros para defender el *jus soli,* como los de Cuajara entre 1783 y 1785, quienes «[...] se opusieron expresando que en esta hacienda trabajarían con boluntad en quanto se les mandase menos fuera de ella, ni menos el que se les saquen sus hijos, porque como padres tenían mucho dolor apartarse de ellos [...]». En un trabajo previo sobre dichas haciendas, se mostró cómo se radicalizaron las reivindicaciones entre 1790 y 1799 (Cushner 1975).

Parecido fue el malestar que introdujeron las nuevas pautas en San Jacinto de Nepeña y San José de la Pampa, en el Perú, cuyas dotaciones se sublevaron en 1768, en el caso de la primera, y en 1779, en el caso de la segunda. En los dos casos, estudiados por Kapsoli (1975), los esclavos, hartos de privaciones, agredieron a los administradores de las Temporalidades. Sin embargo, el director general no dejaba de aconsejarles la mayor prudencia, como lo hizo, por ejemplo, el 28 de julio de 1768 con don Cristóval Sechier y Vandique, al encargarle la dirección de Macacona, antigua posesión del colegio de Ica: «Lo que con especialidad encargo a V.md es un buen trato de los esclavos, de no cargarlos con excessivo travajo, que les pueda enfermar, si no del que les compete como a esclavos y para que éste lo puedan tolerar, no se les deve escasear la comida sino darles aquella regular, la misma que les daban los administradores jesuitas».[41]

Esta advertencia equivale a admitir lo discreto de la administración jesuita en materia de esclavitud. La dificultad estaba en que los nuevos administradores tenían una mentalidad muy diferente, por no decir opuesta. Por alguna razón, dijo Macera que los hijos de San Ignacio eran los «funcionarios de Dios», aunque la expresión, dicha sea la verdad, no me parece caracterizar de un modo satisfactorio el comportamiento de los miembros de la Compañía, cuya actuación, tanto en el dominio de la servidumbre de los negros como en otros sectores con los que estaba relacionada, no se puede evaluar debidamente haciendo caso omiso de su visión espiritualista.

Archivos

AGI, Archivo General de Indias
ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu
ANL, Archivo Nacional, Lima

[41] ANL, Temporalidades, Cuentas de Haciendas, leg. 137, «Libro Borrador de Correspondencia de cartas con la Hacienda de Macacona en Yca y demás de aquel partido».

BIBLIOGRAFÍA

ANDRÉS-GALLEGO, José y Jesús María GARCÍA AÑOVEROS
2002 *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

BERTHE, Jean-Pierre
1966 «Xochimancas. Les travaux et les jours dans une hacienda sucrière de Nouvelle-Espagne au XVIIe siècle». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* III, Colonia, Böhlau Verlag, pp. 88-117.

CHEVALIER, François
1950 *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas. Un manuscrito mexicano del siglo XVIII*. México D. F.: Instituto de Historia de Universidad Nacional Autónoma de México.

COLMENARES, Germán
1969 *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVIII*. Bogotá: Universidad de Colombia, 1969.

CORONEL FEIJÓO, Rosario
1991 *El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1580-1700*. Quito: FLACSO/ABYA-YALA.

CUSHNER, Nicolás
1975 «Slave Mortality and Reproduction on Jesuit Haciendas in Colonial Peru». *Hispanic American Historical Review,* 52 (2), mayo de 1975.

HONRAD, Herman
1980 *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico. Santa Lucía. 1576-1767*. Stanford: Stanford University Press.

KAPSOLI, Wilfredo
1975 *Sublevaciones en el Perú, s. XVIII*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

LEITE, Serafin (ed.)
1968 *Monumenta Brasiliae*. T.° 5. Monumenta Historica Societatis Iesu. Vol. 99. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

LÓPEZ GARCÍA, José Tomás
1982 *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca, O. F. M. Cap., y Epifanio de Moirans, O. F. M. Cap.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

MACERA, Pablo
1977 *Trabajos de historia*. T.° 3. Economía y sociedad. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

1966 «Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)». *Nueva Corónica,* vol. II (2), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mörner, Magnus
1967 «Los jesuitas y la esclavitud de los negros. Algunas sugestiones para la investigación histórica». *Revista Chilena de Historia y Geografía,* n.º 135.

Pacheco, J. M., S. J.
1961 *Los Jesuitas en Colombia.* T.º II. Bogotá: s. e.

Riley, James Denson
1976 *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 1685-1767.* México D. F.: SepSetentas.

Rivero, Juan
1956 [1736] *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

Sandoval, Alonso de
1987 [1627] *De instauranda Aethiopum salute.* Ed. por Enriqueta Vila Vilar con el título «Un tratado sobre la esclavitud». Madrid: Alianza Editorial.

Sweet, David G.
1978 «Black Robes and 'Black Destiny': Jesuit Views of African Slavery in the 17th Century Latin America». *Revista de Historia de América,* n.º 86.

Tardieu, Jean-Pierre
2002 «El esclavo como valor en las Américas españolas». *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal,* n.º 7, septiembre, pp. 59-71.
1997a *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII.* Quito: Ediciones Afroamérica/Centro Cultural Afroecuatoriano.
1997b *Noirs et nouveaux maîtres dans les «vallées sanglantes» de l'Equateur. 1778-1820.* París: L'Harmattan.

Zubillaga, Félix, S. J. (ed.)
1961 *Monumenta mexicana.* T.º 3. Monumenta Historica Societatis Iesu. Vol. 97. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

El esclavo: ¿bien mueble o persona?
Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas

Francisco de Borja Medina, S. J.
Institutum Historicum Societatis Iesu
Roma, Italia

Introducción

Dentro del tema general de este simposio, «Cultura y evangelización en las haciendas de la Compañía de Jesús», se tratará, en el presente artículo, el tema de la evangelización de los esclavos propios. El ministerio de los jesuitas con los esclavos es innegable, bastaría para acreditarlo la figura de San Pedro Claver y de su maestro, Alonso de Sandoval, en Cartagena; o la obra de Diego Torres Bollo en Tucumán o la de Francisco del Castillo en Lima, por citar los más conocidos. Pero, en nuestro caso, se trata de un estudio centrado, de manera particular, en el ministerio con los esclavos en las propias haciendas de la Compañía de Jesús. Y ello, porque, como es bien sabido, la Compañía de Jesús de Iberoamérica, para mantener sus colegios y misiones, poseía numerosas y extensas haciendas, para cuya explotación contaba con abundante mano de obra esclava africana, a la que, al mismo tiempo que trataba como esclava y le exigía realizar su duro trabajo, tenía obligación de evangelizar. El estudio aquí presentado intenta dilucidar hasta qué punto la Compañía superó esta contradicción de términos, expresada en el título de la ponencia: bien mueble o persona, sujeto de derechos.

Ya en este congreso y en el anterior, celebrado en Lima el pasado mes de abril de 2003, bajo el nombre «Jesuitas y modernidad en Iberoamérica», se ha tratado acerca de la doctrina de la esclavitud y de su aceptación, por el estamento secular y eclesiástico, como una clase o condición social más del entramado del orden vigente.

Conviene señalar que la Compañía de Jesús que llega al Perú en 1568 tiene una experiencia previa en la evangelización y catequesis de los esclavos africanos desde su llegada a Sevilla en 1554. Sevilla, puerto fluvial del Atlántico, por su posición estratégica y su comercio con África, Mediterráneo Oriental y Mar del Norte y, luego, con América, contaba con una sociedad cosmopolita y multirracial, en la que los negros, esclavos y libres formaban parte del tejido urbano (el seis por ciento en 1565), con sus cofradías de matiz sociorreligioso y un mayoral y juez para dirimir las diferencias al

interior de la comunidad y representarla en ciertos asuntos ante las autoridades reales y municipales. El primero que se conoce fue Juan de Valladolid, de origen noble, portero de cámara de los Reyes Católicos, conocido como el Conde Negro —aún existe una calle con este nombre—, nombrado mayoral y juez en 1473. La legislación vigente era la Ley de Partida de Alfonso X, relativa a los siervos, la misma que, con pocas modificaciones, se aplicará en América.

Hacia 1390, existía en Sevilla una cofradía de negros, con sede en su propio hospital, fundada por el cardenal-arzobispo Diego de Mena. En 1559, la cofradía, que aún existe, recibía nuevas reglas. Para fin de siglo, había una segunda cofradía de negros en Triana y otra de mulatos, junto a la parroquia de San Ildefonso.

Desde el comienzo de la presencia española en las Antillas, varios de estos africanos, esclavos o libres, fueron agentes comerciales de sus amos o de sus antiguos dueños y, a lo largo del siglo, no pocos pasaron a América solos, con sus familias o con sus amos. Los amos procuraron de antiguo adoctrinarlos, y era ordinaria la manumisión en los testamentos o antes.

Con la fundación de la Compañía de Jesús en Cabo Verde, en 1604, se creó, entre los jesuitas portugueses de la isla, los de Lisboa y Sevilla (las dos ciudades de Occidente con mayor población esclava), una red de comunicación relacionada con este ministerio y su problemática. Fueron los profesores de Teología del colegio sevillano de San Hermenegildo, informadores de Sandoval, los que elaboraron —basados en la propia experiencia de medio siglo y en la información de Cabo Verde— el método mandado a observar en 1614 por el arzobispo Pedro de Castro Quiñones en todas las parroquias de la archidiócesis, método que, en 1617, aplicaría el padre Alonso de Sandoval en el nuevo reino y que, de aquí, pasaría a Lima, a México y Puebla de los Ángeles. Como dato interesante, fue el provisor del arzobispado, don Gonzalo de Campo, futuro arzobispo de Lima (1625-1628), quien intervino activamente con los jesuitas en todo este asunto, del que Sandoval trata detalladamente en su obra (Sandoval 1987: 287-292, 382-390, 492-503 y 590-593).

Apenas llegados a Lima los jesuitas en 1568, comienza el ministerio con los negros, cuyo protagonista fue el padre Luis López, que ya en la nave había ejercido su ministerio con treinta de ellos que venían a Indias. El método que utiliza en Lima —procesión por las calles cantando la doctrina hacia una iglesia en la que se les explica y se les hace una exhortación— (Egaña 1954: 167 y 345) es el mismo empleado por los jesuitas en Sevilla desde su llegada en 1554 y según la carta de Gonzalo González a Ignacio de Loyola, fechada en sevilla el 23 de abril de 1555 (IHCJ: *LittQuad*, III, 379).

A principios del siglo XVII, se reconoce, al más alto nivel, la labor de la Compañía con los negros. Felipe III, sobre la base de la información de algunos prelados, dirige una Real Cédula en noviembre de 1603 al virrey del Perú, Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, o al que estuviera en su lugar, ordenándole que remedie la falta de atención que padece esa parte de la población, «[...] porque no tienen cura que les

enseñe y que solos los religiosos de la Compañía de Jesús se emplean las fiestas, cuando sus amos les dejan un rato, en enseñarlos». Pero el provecho es poco, pues los negros, cansados de servir, huyen de la doctrina para divertirse con sus bailes y borracheras, de ahí que los más no confiesen y que casi ninguno comulgue. Propone, como remedio, la creación de tres o cuatro parroquias de negros al estilo de las de los indios (Fernández 1986: 446).

Era la respuesta al extenso memorial sobre la situación del virreinato que, el 27 de abril de 1601, los obispos del Cuzco, Antonio de la Raya; de Quito, Luis López de Solís, OSA; y de Popayán, Juan de la Roca, reunidos con ocasión del IV Concilio Provincial como sufragáneos de la sede metropolitana de Lima, elevaron al Rey, por mano del procurador de la provincia del Perú a las Cortes de España y Roma, padre Diego Torres Bollo. En el apartado dedicado a los negros, se lamentan de su situación y abandono espiritual —«la gente más desamparada de doctrina que se conoce»—, y piden el remedio señalado en la real cédula, indicando que los únicos que se ocupan de ellos son los padres de la Compañía. La real cédula, en su parte expositiva, recoge, a la letra, como es de rigor, la información de los prelados (Egaña y Fernández 1981: 345-346).

Breve nota historiográfica

En cuanto a las haciendas de la Compañía de Jesús en América, existe abundante bibliografía que cubre sus diferentes aspectos: agropecuarios, socioeconómicos, arquitectónicos y artísticos, entre otros. Además, se ha estudiado, a nivel local o regional, la utilización cualitativa y cuantitativa de la mano de obra esclava, así como su dimensión demográfica. Sería prolijo mencionar aquí los numerosos trabajos sobre el asunto y se correría el peligro de silencios injustos, pero se citarán, al menos, dos nombres fundamentales: Nicolas Cushner y Magnus Mörner.

En relación con el régimen interno de las haciendas, existen dos publicaciones de consulta imprescindible. Se trata, en ambos casos, de una serie de instrucciones para la buena administración de las haciendas, unas originadas en la provincia mexicana de la Compañía y las otras destinadas a un grupo de fundos de la provincia del Perú: «Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas», halladas y editadas por Chevalier (1950)[1] e «Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú», estudiadas y editadas por Macera (1966). Para el caso de México, cabe citar, además, la monografía de Konrad (1980) sobre la hacienda de Santa Lucía.

Con respecto al tema religioso, concretado en el Perú en los siglos XVI y XVII, es de obligada consulta la obra de Tardieu (1993a) sobre la Iglesia y los negros en este

[1] Véase acerca de este documento la interesante reseña de Ricard (1951: 177-184).

virreinato. Poco antes, este mismo autor había dedicado un artículo al ministerio de la Compañía con los negros en Nueva España durante el siglo XVI (Tardieu 1990).

Para toda la cuestión de la esclavitud en América española, es interesante el reciente estudio de Lucena (2002), publicado por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia. A partir del estudio de la esclavitud blanca y oriental en Europa, y de la esclavitud indígena en América, centra su investigación en dos aspectos fundamentales de la esclavitud negra: el ordenamiento jurídico y su fundamento, y el tráfico comercial en sus diferentes etapas y formas. Trata, luego, del reformismo esclavista ilustrado carolino, analiza los códigos negros de fines del siglo XVIII y concluye con un estudio más particularizado de la esclavitud en el siglo XIX en Cuba y Puerto Rico hasta su abolición a fin de siglo (1820-1886).

En relación con la mentalidad, postura y acción de la Iglesia, no puede prescindirse del también reciente estudio de Andrés-Gallego y García Añoveros (2002) sobre el tema.

Por otra parte, se ha estudiado y exaltado el ministerio de la Compañía con los esclavos africanos, en especial en Cartagena y centrado primordialmente en la figura de San Pedro Claver. Estudios más recientes han puesto de relieve el papel pionero de su maestro en esta labor, Alonso de Sandoval, así como la obra de este, *De instauranda Aethiopum salute,* de la que se trata también en este simposio. Al dar a conocer ese papel ha contribuido la edición de la obra Sandoval (1987), con introducción y notas de la acreditada investigadora de la Escuela de Estudios Hispano Americanos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) de Sevilla, la doctora Enriqueta Vila Vilar, hasta hace poco directora de dicha escuela, quien tiene en su haber valiosos estudios sobre la esclavitud y, en particular, los asientos de negros. Uno de sus últimos trabajos toca el tema de la evangelización del esclavo negro en América (Vila 2000).

LÍMITES

Para el actual propósito, el análisis se restringirá a la provincia de la Compañía de Jesús del Perú. Conviene presentar la cuestión también en su contexto eclesial, pues es en este donde se va a desarrollar la actividad de la Compañía. De lo contrario, se corre el peligro de perder de vista la órbita de la religión, uno de los elementos fundamentales que contribuyeron al devenir de la formación histórica de Hispanoamérica.

Se debe partir de un hecho: la Compañía llega a América tarde, en 1568, poco menos de ochenta años después del comienzo de la evangelización. Se encuentra con una sociedad nueva, estructurada sobre el fundamento de dos entidades íntimamente ligadas: la Corona y la Iglesia, que constituían, la primera, la autoridad real (política) y, la segunda, la eclesial. Llegará, sin embargo, en un momento crucial de reorganización y consolidación, en el cual se estaban estableciendo las nuevas bases del virreinato peruano (que abarcaba todo el hemisferio sur a partir de Panamá) bajo el signo de las

reformas políticas del virrey Francisco de Toledo y de las Constituciones sinodales del III Concilio de Lima, lideradas por santo Toribio de Mogrovejo, en cuyo doble proceso van a contribuir los jesuitas, sobre todo en el segundo, es decir, en la reforma eclesiástica sobre las bases del Concilio de Trento.

Es difícil entender —más aún actualmente— que la Iglesia proclamase la libertad y la igualdad evangélicas a quienes, al mismo tiempo, mantenía en la esclavitud y total desigualdad. Pero todavía, dentro de la anomalía, una cosa es el ministerio de la evangelización de los esclavos de otros dueños y otra el evangelizar a los propios esclavos sobre los que se ejerce un dominio casi absoluto (son objeto de compraventa; realizan los trabajos duros; y sufren el rigor de las reprensiones, los castigos corporales severos y las prisiones). En último término, el evangelizador se presenta ante el evangelizado esclavizado como representante de una religión que, proclamando la libertad y la igualdad de todos ante Dios, acepta su situación y lo mantiene en ella.

Ante estos presupuestos, hay que preguntarse hasta qué punto la Compañía de Jesús fue capaz de superar, históricamente, esa contradicción que expresa el título: bien mueble, objeto de dominio y de compraventa, o persona, sujeto de derechos.

Documentación

El presente texto se fundamenta, primordialmente, en la documentación conservada en el Archivo Nacional del Perú, en Lima (ANL), aprovechada por Pablo Macera en lo relativo a las haciendas, y en la existente en el Archivo Histórico de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús (AHPPSJ), menos conocida y escasa, pero que no solo enriquece a la anterior con variedad de datos inéditos, sino que la ubica en un contexto más amplio dentro del régimen interno de la Compañía del Perú y de las directivas de Roma. Estos documentos están constituidos, por lo general, por los libros de órdenes, en los que se consignan las diversas órdenes u ordenaciones entresacadas de las cartas de los padres generales a la provincia y las emanadas de los visitadores y provinciales en sus visitas a las casas y haciendas. Las órdenes que se han podido consultar van desde un tiempo anterior a 1634 hasta 1764, es decir, casi siglo y medio. La documentación publicada por Macera procede del secuestro de papeles de la Compañía ejecutado con motivo de su expulsión de los dominios españoles en 1767.

Además de esta documentación, se ha aprovechado la investigación en los archivos de la Compañía de Jesús de Santiago de Chile (ACSJCH) y Quito (AHPSJQ) que contienen documentos relativos al Perú o de asuntos comunes a todas las provincias.

El documento más completo publicado por Macera es el de la hacienda o ingenio de San Juan de la Pampa de Huaura, en la jurisdicción de Chancay, donada por el capitán Juan Infante Trujillo a la Casa de los Desamparados de Lima. En 1711, al convertirse esta en Casa Profesa, pasó la hacienda al colegio de San Pablo. Además de

conservar el libro de órdenes de visitadores, provinciales y rectores durante un período razonable de tiempo, de 1684 a 1766, contiene las declaraciones del hermano administrador, el azpeitano Antonio Ignacio Alzuru, sobre la administración temporal y el régimen de la hacienda y el manejo de los esclavos. En este último aspecto, se puede decir algo parecido respecto de tres haciendas del noviciado: San Jacinto y Motocache, en la provincia de Santa, jurisdicción de la parroquia de Nepeña; y Santa Beatriz, extramuros de Lima.

Las exiguas órdenes que se conservan de la hacienda de Pachachaca, del colegio del Cuzco, a pesar de que cubren solo cinco años (1673-1678), contienen piezas importantes de años anteriores a las que se hace referencia.

EL ESCLAVO NEGRO, MUEBLE NO PRECIOSO

La Compañía de Jesús no se distinguirá de la mayoría de su tiempo en la aceptación de la esclavitud del negro y lo utilizará en sus casas y haciendas como mano de obra barata. Más aún, declarará al esclavo, en un documento oficial, «mueble no precioso objeto de compra-venta».

La ocasión de esta declaración fue una consulta de la provincia de México, dirigida, en 1592, por mano del visitador padre Diego de Avellaneda (1590-1592), al padre general Claudio Aquaviva (1581-1615). El padre Aquaviva había editado, en 1584, un compendio de gracias y privilegios. Entre estos se encontraban las facultades comunicadas a los superiores el 8 de agosto de 1581, al poco tiempo de ser elegido general. Una de ellas, en materia de pobreza, concedía a los superiores locales, oídos los consultores, la alienación de bienes muebles no preciosos *(mobilia non pretiosa)* y también los preciosos que no excedieran de cien ducados; y, a los provinciales, facultad para enajenar los bienes preciosos que no excedieran los 200 ducados, con tal de que el producto fuera empleado en beneficio de las casas o colegios respectivos. Si se trataba de bienes de las iglesias, aunque de mayor valor, el producto debía gastarse en el ornato y alhajas de la misma iglesia. En este contexto, la provincia mexicana pedía, al Padre General, licencia para vender negros, aunque el precio pasase del que el Compendio señalaba bajo el concepto *alienatio* § 4.[2]

En su respuesta al provincial mexicano, Aquaviva le indicaba que, en cuanto a la licitud del negocio, le tocaba ver y averiguar con los letrados de allá si este trato era lícito o no, pero, en cuanto a la licencia que se pedía por razón del valor y precio, se

[2] *Compendium privilegiorum et gratiarum Societatis Iesu Romae,* 1584, p. 18. Esta era la facultad concedida a los provinciales: «Posse alienare *mobilia non pretiosa* [el subrayado es mío] conceditur omnibus superioribus, auditis consultoribus. Pretiosa etiam quæ centum; provincialibus vero quæ ducentorum valorem non excedunt, in utilitatem tamen domorum seu collegiorum. Quæ vero ad ecclesias pertinent, quamvis minoris pretiosa sint non nisi in ecclesiæ ipsius ornamenta pretium impendere possint».

concedía al provincial. La razón era clara para el general o sus asesores: «porque estos negros no se tienen por mueble precioso». El resumen de los puntos de la carta, al dorso, era más radical en su redacción y se convierte, casi, en una definición del negro: «4. Los negros no son muebles preciosos y así se pueden vender» (Zubillaga 1973: 211-212).

El esclavo, bien raíz y precio de la hacienda

La cuestión económica y el progreso de las haciendas en lo temporal preocuparon a los superiores de la Compañía, quienes procuraron reglamentarlos. Pero, a veces, engolfados en el mundo de los negocios temporales, se perdía de vista el Instituto de la Compañía y se proponían, para conservar e incrementar los bienes que les servían para el ejercicio de su ministerios, medios ajenos a su constituciones y a la misma normativa de la Iglesia. Así se llegó a proponer, hacia 1635, en la provincia del nuevo reino, fletar, a medias con un socio seglar y bajo su nombre, un navío de Cartagena para proveer de esclavos de Guinea a las propias haciendas de la provincia, a lo que el provincial, padre Baltasar Mas (1632-1639), se opuso. El padre general Muzio Vitelleschi (1615-1645), en carta del 8 de noviembre de 1636, aprobó la postura del provincial y le rogó que prohibiese dichos negocios. La propuesta tenía toda la apariencia de negociación —trato que estaba prohibido a los eclesiásticos por los cánones— y mucho más en materias semejantes. Además, se trataba de un negocio muy arriesgado en lo temporal. Esta era la orden de Vitelleschi: «Estimo lo que V.R. respondió afeándole el caso, le ruego prohíba estos ardides que tienen mucho de disonancia, con la apariencia que encierran de negociación y más en tales materias y mucho peligro en lo temporal».[3]

Esta última advertencia sobre el riesgo económico de una operación como esta era muy oportuna, pues podría resultar un negocio ruinoso por los peligros del mar, las enfermedades y el precio de remate en Cartagena. Pero no deja de causar perplejidad la pura razón económica, sin atender a la mercancía: la persona esclavizada.

En relación con este tipo de tratos se presentó otro parecido en tiempo del padre Tirso González (1687-1705). Con los movimientos sísmicos de 1687 y 1690, los edificios de Lima sufrieron graves daños. Para repararlos, el colegio de San Pablo, en vista del alto costo del traslado a Lima de la madera necesaria para tal fin, encargó la

[3] AHPPSJ, Lima, Libro de órdenes, f. CXI-A. Es un tomo muy incompleto y deteriorado por la humedad y los insectos. Tiene foliación con numeración arábiga y un cuadernillo con romana, que comienza en f. CVII, en el que hay una nota: «Desde aquí se pone el número en castellano [léase numeración romana] en las fojas, por averse hallado interpuestas sin número las 24 siguientes para que se halle lo contenido en ellas en el índice debajo de estos números». Prosigue en f. 107. Falta todo lo anterior, a cuyas materias y páginas hace referencia el «Vocabulario alfabético del final». Contiene también documentación dirigida al Nuevo Reino y Quito.

construcción de un navío que la pudiera traer de Guayaquil, muy a propósito por su excelente madera y a pesar de las contingencias del transporte marítimo. La embarcación, nombrada *San Ignacio,* costó cuarenta mil pesos y posiblemente se construyó en el mismo Guayaquil, aun cuando existían astilleros en el Callao. Ello quizá se debió a la fama de sus astilleros, donde se fabricaban los galeones de la Armada del Mar del Sur, o al hecho de que así se ahorraba el viaje de ida hasta ese lugar.

Terminada la operación de transporte de madera y la reparación de los edificios de Lima, hubo variedad de pareceres respecto del destino del navío y se intentó emplearlo en la conducción de vinos y otros frutos de Nasca al Callao. Tirso juzgó que el alto precio del navío suponía que también los daños de los movimientos sísmicos habían sido elevados, pero con la experiencia del escándalo causado por otro navío que se fabricó en una provincia vecina —la de Chile—, que con razón o sin ella se tuvo por navío mercante, mandó que el *San Ignacio* se vendiera inmediatamente una vez terminado el transporte de la madera a Lima y apostilló la carta *manu propria:* «Véndase en todo caso el navío».[4]

Por ese tiempo, el provincial Francisco Javier Grijalba (1688-1692) y su consulta habían solicitado al general licencia para poner un procurador de la provincia peruana en Panamá con el fin de comprar negros para la labor de las haciendas, así como ropa y otras cosas necesarias para el gasto de la provincia, cuyo precio era muy elevado en Lima. Al general no le pareció mal la propuesta y dejó al provincial y a sus consultores el estudio de esa conveniencia y el establecimiento del procurador en aquella plaza.

Pero, al observar que uno de los principales motivos de dicha propuesta era el transporte de vino, aceite, azúcar, jabón y otros productos de las haciendas de la provincia al puerto de Panamá, donde se venderían con mayor facilidad y a precios más elevados que en el Perú, Tirso montó en cólera por la «sed insaciable de más y más». Afirmaba secamente que ni se avenía entonces ni jamás se avendría a dar licencia para ese medio de transporte de frutos y advertía seriamente al nuevo provincial —la carta la recibió el padre Juan Yáñez, viceprovincial entre 1692 y 1694 por muerte del recién nombrado— del daño que causaban a la universal Compañía aquellos tratos, con nota de negociación. Aun sin esos transportes —decía—, se padecía demasiado por causa de las provincias de Indias, «¿Qué sería si viesen conducir por mar tanta hacienda como importarían los frutos de toda esa provincia o de sus principales partes? ¿Qué el volverlos después empleados en géneros vendibles en Lima?». Y concluía: «Por ningún caso he de permitir tal transportación de frutos». El general, ante todo lo expues-

[4] ACPSJCH, Santiago, 2/J/, caja 299, carpeta 09, *Cartas autógrafas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús a los jesuitas de Lima,* Tirso González al Provincial del Perú, Roma, 30 de agosto de 1692 (12.ª carta), f. 28. Se habían recibido en Roma las cartas del 20 de octubre, noviembre y diciembre de 1690, y enero de 1691.

to, concluía que el provincial y su consulta examinasen si, una vez no admitida la conveniencia de ese transporte, cesaba también la de tener procurador en Panamá y, por consiguiente, «[...] no hay que fatigarse en conferencias ni consultas del punto».

Por otra parte, el hecho de que la provincia del Paraguay vendiera sus productos en Potosí y los de Chile se trajeran a Lima demostraba que en el mismo Perú tendrían conveniente salida los suyos propios «sin que sea necesario aspirar a mayores ganancias y por medios tan ruidosos».[5]

Sin embargo —no está claro cuándo, pues falta correspondencia—, a solicitud del provincial y sus consultores, el padre Tirso había concedido la licencia para que el navío pasase al puerto de Nasca, empleado en el transporte de los frutos de las haciendas de los colegios de San Pablo y del Cuzco, con el fin de ahorrar el crecido gasto que habría que hacerse en su transporte. En uno de los viajes del Callao a Nasca para cargar los productos de las dichas haciendas, el *San Ignacio* cayó en manos de piratas, pero se pudo recuperar y vender. Con esta ocasión, Tirso comentaba al viceprovincial Yáñez (que reconocía el desacierto de haber enviado el navío a causa de la presencia de piratas en aquellos parajes): «Con estos successos se tomará escarmiento para no entrar otra vez en fábrica de navíos que no dicen con nuestro estado ni adelantan las conveniencias temporales de los colegios».[6]

También hubo, por lo visto, abusos generalizados en las ventas de esclavos, por lo que el padre Tirso González se vio obligado a intervenir, en 1692, imponiendo a las provincias de Indias condiciones restrictivas para tales ventas. La razón era la defensa de los intereses materiales de los colegios, necesarios para su existencia y funcionamiento. Las haciendas eran, en efecto, su principal fuente de ingresos y su motor, la mano de obra esclava, «[...] pendiendo tanto como pende de ellos [los esclavos] la subsistencia de la Hacienda», explicaba Tirso. De ahí que el general concediese, por así decir, a la condición del esclavo un mayor valor económico del que le había atribuido Aquaviva hacía un siglo, cuya declaración había regido las transacciones en la materia hasta ese momento. El esclavo dejaba de ser para el padre Tirso un «bien mueble no precioso» que el rector podía vender, tal como la había declarado Aquaviva, para convertirse en «prezio de hacienda y bienes raízes», cuya venta quedaba restringida. En último término, el padre Tirso consideraba implícitamente al esclavo «mueble precioso», en el sentido de que el producto de su venta debía obligatoriamente emplearse en las mismas haciendas, al igual que el producto de los bienes preciosos debía

---

[5] ACPSJCH, Santiago, 2/J/, caja 299, carpeta 09, *Cartas autógrafas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús a los jesuitas de Lima,* Tirso González al Provincial del Perú, Roma, 30 de agosto 1692 (31.ª carta), f. 66v.

[6] ACPSJCH, Santiago, 2/J/, caja 299, carpeta 09, *Cartas autógrafas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús a los jesuitas de Lima,* Tirso González al Provincial del Perú, Roma, 13 marzo de 1694, f. 92, y al viceprovincial Juan Yáñez, Roma, 27 de marzo 1694, f. 95v.

invertirse, según su procedencia, en las mismas casas y colegios o en los ornamentos y otras alhajas de las iglesias.

El padre Tirso estableció que los rectores, del mismo modo que no podían tomar censos sin licencia expresa del provincial (restricción que acababa de imponer), tampoco podían vender negros esclavos sin igual licencia expresa, por lo que les quitaba la facultad que habían gozado, de acuerdo con la declaración de Aquaviva, hasta entonces. Al mismo tiempo, el padre Tirso condicionaba a ciertos supuestos las facultades del provincial para conceder la licencia. Estas condiciones eran las siguientes: (1) informarse, primero, de la evidente utilidad de la venta, después de consultado el asunto, no solo en la consulta del colegio interesado sino, también, en la del propio provincial con los consultores de provincia, a no ser que hubiera peligro en la tardanza *(periculum in mora)* y (2) la doble obligación de comprar, a cambio, un esclavo mejor y de emplear todo el precio obtenido de la venta en la compra de otros esclavos, por constituir precio de hacienda y bienes raíces, como se ha indicado.

Sin estas condiciones, el general quitaba al provincial la facultad de conceder licencia para la venta. Aunque solo fuera por razones económicas, este nuevo régimen resultaba, en último término, en beneficio de la estabilidad y seguridad del esclavo en la hacienda, y lo resguardaba de una venta arbitraria, acción fácilmente realizable si se consideraba al esclavo como bien mueble no precioso que podía ser vendido por el rector.

Junto a esta medida, el padre Tirso hacía frente, poco después, al atraso económico de las haciendas debido a los gastos extraordinarios que exigía la compra masiva de esclavos por falta de previsión, a pesar de lo mandado por el padre barcelonés Hernando Cavero de Henao, durante su gobierno en la provincia del Perú: visitador (1672-1674), viceprovincial (1674) y provincial (1675-1678). Según el padre Tirso, Cavero había ordenado durante su provincialato que, muerto o inutilizado para el trabajo un esclavo, se repusiese otro. El general no sabía si había sido una orden para un colegio determinado o para toda la provincia. Al no observarse este mandato, las haciendas se iban deteriorando por falta de la mano de obra necesaria para labrar la tierra y, cuando se quería remediar la situación, no se podía por necesitarse muchos esclavos a la vez y carecer los colegios de medios para adquirirlos. En consecuencia, el general ordenaba que, en toda la provincia, se cumpliera la orden de Cavero.[7]

---

[7] AHPPSJ, Lima, *Libro de las órdenes del Noviciado. Libro de ordenaciones conforme la orden que embió N.P. General con las diputaciones de la quinta Congregación General.* Carta de Tirso González al provincial del Perú, Roma, 30 de agosto 1692, f. 98v. Este libro de órdenes perteneció a la Casa de Probación de la Compañia de Jesús de San Antonio de Lima como consta en una nota en f. 1. La carta original se encuentra en Chile, ACPCHSJ, Santiago, 2/J/, caja 299, carp. 09, *Cartas autógrafas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús a los jesuitas de Lima,* f. 62.

No se ha podido comprobar si realmente existió la tal orden de Cavero sobre la compra escalonada de esclavos a la que se refiere Tirso, pero, antes de Cavero, su inmediato antecesor, el noble altoperuano de La Paz, Luis Jacinto de Contreras, provincial de 1666 a 1674, al fin de la visita de 1670 al colegio de San Pablo, había dejado la siguiente orden mucho más precisa que la atribuida por Tirso a Cavero: «Los Padres Rectores pongan, en su Collegio, cada año, tres o cuatro Morenos en cada Hazienda de las que se benefician con esclauos, comprándolos para este efecto, con que no irán a menos las Haçiendas, con menoscabo de los frutos; que comprando, con alguna comodidad, entre año, no crecerán los empeños y se irán surtiendo de los esclavos por los que se envejecen y mueren».[8]

Por la documentación conservada de los secuestros de las haciendas al tiempo del extrañamiento (1767), consta que, por lo menos en algunas haciendas, se observaba esta orden. Así, el hermano Joseph de Ororbia, natural de Arica, procurador de la Casa de Probación de San Antonio Abad de Lima, informaba al comisionado encargado del secuestro e inventario de las haciendas acerca del régimen de las de San Jacinto y Motocache (en la Provincia de Santa), y Santa Beatriz (extramuros de Lima), propiedad del noviciado. Cada dos o tres años —explicaba—, para reponer a los muertos, se compraban esclavos de las partidas de negros bozales que traían a vender por Panamá. Los esclavos de las dos primeras haciendas se compraban a su paso por el pueblo de Santa, en cuya provincia se encontraban ubicadas.[9]

Evangelización y buen tratamiento

Hasta aquí se ha expuesto, aunque de modo elemental, uno de los términos de la cuestión tratada, es decir, la condición social y jurídica del esclavo, objeto de compraventa, considerado, en documentos oficiales de la Compañía de Jesús, como bien mueble no precioso o como bien raíz de la hacienda. Sobre este fundamento, la Compañía de Jesús en el Perú, como en las otras provincias de Indias, desarrollará el régimen económico y laboral de sus haciendas, soporte financiero de sus casas y colegios; y, por tanto, de su misión en América. Ahora se examinará el otro término: la acción evangelizadora con sus propios esclavos, es decir, la labor de elevarlos a la dignidad de cristianos, hecho que representa, para la Iglesia católica, el mayor bien de la persona humana. La evangelización es, pues, la finalidad de la Compañía de Jesús y la única razón válida de su presencia en América.

---

[8] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Visitando este collegio de S. Pablo el P^e^ Prou^l^ Luis Jacinto de Contreras ordenó lo siguiente en 24 de enero de 1670», n.º 3, f. 222.

[9] «Cartilla del Régimen y manejo de la Hacienda nombrada San Jacinto» y «Cartilla del régimen... de... Santa» (Macera 1966: 105, 109 y 112).

Buen tratamiento y evangelización son los dos polos sobre los que debe girar ese ministerio, no solo en relación con los indios sino, también, con los esclavos negros. El buen tratamiento de los negros y su evangelización, en contraposición a lo que se pueda haber oído o dicho en sentido contrario, estaba legislado desde tiempo atrás. Ya el II Concilio Provincial de Lima de 1567, cuyas Constituciones fueron aprobadas y hechas suyas por el III Concilio de 1583, se ocupaba de la catequesis y buen tratamiento de los esclavos, y condenaba los excesos cometidos por sus señores. Así se expresa el sumario de este segundo concilio, formado por el tercero, en sus capítulos de la primera parte, artículos 126 y 127:

> 126. Que a los esclavos y morenos se les dé lo necesario para su sustento xtianamente y no los castiguen con crueldad, maiormente con brea o con hierro marcado o de otra manera, quemándoles sus carnes.
>
> 127. Que los padres a sus hijos y los señores a sus esclavos o criados les enseñen la doctrina cristiana y miren que oygan los domingos y fiestas missa y sermón y cada día hagan rezar el credo y las oraciones de la yglesia y con el buen tratamiento los traigan a ser buenos cristianos. (Vargas 1951-1954, vol. I: 249)

La versión original latina de estos artículos es mucho más explícita y tajante de lo que aparece en el sumario. Proclamaba la igualdad ante Dios de esclavos y libres, por lo que juzgaba necesario tratar expresamente de los esclavos negros *(aethiopani servi)*, debido al trato rígido e inhumano de sus dueños, como si los esclavos no fueran hombres, privándoles hasta del alimento que se daba, sin embargo, a los animales. El Concilio achacaba a este maltrato los delitos que, a veces, cometían los esclavos al verse desnudos y despreciados: alguna vez se escapaban y muchas hurtaban; las mujeres, tanto negras como indias, impulsadas por la necesidad, trataban de hacer lo mismo y, con frecuencia, se apartaban de una vida casta para llevar una vida deshonesta. El Concilio advertía a los causantes de estas culpas de la cuenta que deberían dar algún día —pues el Señor era el vindicador de todos estas maldades— y les apercibía a desistir de infligir a los siervos torturas tan grandes como quemar los cuerpos con grasa hirviendo o cera ardiente (Vargas 1951-1954, vol. I: 155).[10]

De nuevo, en el capítulo dedicado a la educación cristiana de los hijos y siervos, concluye este II Concilio exhortando al buen tratamiento de los esclavos, de modo que este los atraiga a amar a sus dueños como a padres y no a odiarlos y temerlos como a verdugos: «[...] et eos semper humanissime tractent, ut ex bonis operibus tamquam patres ament, et non ut exactores execrentur et timeant».[11]

---

[10] Segundo Concilio Provincial Limense 1567-1568. Constituciones para los españoles [sic]. Caput 126.- Quod servi aethiopiani humane tractentur.

[11] Segundo Concilio Provincial Limense 1567-1568. Constituciones para los españoles [sic]. Caput 127.- Quod parentes et temporales domini filios et servos doceant. I, p. 156.

El III Concilio ordenaba igualmente la enseñanza de la doctrina al pueblo, por lo menos los domingos y fiestas, y, en particular, a los más rudos: indios, negros y niños, expresando los grados de conocimiento que deberían adquirir de las verdades de la fe cristiana según la edad y capacidad, así como la preparación para la recepción progresiva de los sacramentos.[12] Gravaba la conciencia de los curas (que tenían obligación de enseñarla por sí mismos) y la de los padres de familia a quienes advertía:

> [...] miren los que tienen familia, que han de dar cuenta a Dios, de sus hijos y esclavos y de toda su casa y por eso procuren que vivan bien, que a sus tiempos se confiesen que sepan enteramente la doctrina y que acudan de ordinario a la iglesia para hacer oración y oír la palabra de Dios, porque no les acaezca lo que la divina escritura amenaza, que por las ruines disolución y costumbres de los hijos castiga Dios a sus padres.[13]

El cuidado pastoral en las haciendas

Estas normas y orientaciones también afectaban a los miembros de la Compañía de Jesús, tanto más a los que habían participado en su redacción y se habían distinguido en su entrega al ministerio con los esclavos en un comienzo. Pero la diligencia y entrega a este ministerio que mostraron los primeros miembros a su llegada a Lima pareció decaer durante el gobierno del padre Muzio Vitelleschi. Al menos así se desprende de una orden suya a la provincia del Perú: «El ministerio de los negros —afirmaba— está mui necesitado de obreros, aplíquense algunos operarios a esto». Para que este ministerio se ejerciera con mayor provecho, proponía tres puntos: (1) que, para acomodarse a la capacidad del negro, no se les predicase donde hubiera concurso de españoles y que precediera a la predicación algo de catecismo; (2) que se aprovechase el ministerio de la penitencia para examinar, con cuidado, si estaban bautizados; y (3) que se atendiera a los que llegaban en las armadas, dado que solían enfermar sin que hubiera quien les administrase los sacramentos.[14]

Pocos años más tarde, en 1627, el visitador y provincial Gonzalo de Lyra (1625-1628) ya había avisado sobre el descuido en la enseñanza de la doctrina a los propios morenos y a los sirvientes libres, pues, en su visita, había encontrado, en algunos de ellos, ignorancia de la cosas de la fe. Esta era su orden: «Hagan doctrina a los morenos y gente de servicio tres veces cada semana y, en particular, se examinen a ver si saben lo

---

[12] Tercer Concilio Limense. Segunda acción, capítulo 4. «Lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana», I, 241.

[13] Tercer Concilio Limenes. Segunda acción, capítulo 5. «Que los curas instruyan a la gente ruda», I, 225.

[14] ARSI. *Peru 2/1*, f. 69v. Vitelleschi al provincial del Perú. Roma, 21 de febrero de 1621.

neçesario de las oraçiones y cathecismo, y se ponga cuydado en que lo sepan, porque he hallado algunos muy ignorantes de todo esso».[15]

Los visitadores y provinciales posteriores propondrán una serie de normas para este ministerio y su organización. Las órdenes más extensas y detalladas en esta materia, que se han hallado en los documentos manejados, son las del padre Andrés de Rada, visitador de la provincia peruana del 21 de junio de 1659 al mes de abril de 1661, cuando asumió el oficio de provincial, que ejerció hasta 1663.

Reorganizó los ministerios del colegio de San Pablo, en especial los de indios y morenos, para darles nuevo impulso y distribuir, entre los diversos padres del colegio, las cofradías establecidas en el mismo colegio (de las que una era de mulatos y tres de negros: negros criollos, negros de Guinea y negritos), las vistas a cárceles y hospitales (en particular el hospital de San Bartolomé para negros), y las doctrinas a indios y negros en las diversas partes de la ciudad. Además de los propios ministerios en que se ocupaba el padre Francisco del Castillo, el visitador dejaba a su cuidado todas las doctrinas, ayudado del mayor número de padres posible, con órdenes al rector de San Pablo de no dejarlas en ausencia del Padre, como ministerio tan importante y de crédito de la Compañía: «Todas las doctrinas están a cargo del P^e^ Francisco del Castillo y conviene que otros P^es^ también, de los muchos que ay en este Collegio, se ocupen en los ministerios, por ser de tanta edificación y crédito de la Compañía; y así encargo al P^e^ Rector no se dexen en ausencia del P Francisco del Castillo».[16]

Algo parecido había ordenado el provincial Antonio Vázquez (1653-1656) en su visita al colegio de 1655, cuando dispuso no dejar los sermones de los morenos en la plaza los advientos y cuaresmas, ni los de los indios todos los domingos del año, además de la doctrina que se les tenía en el Baratillo.[17]

La doctrina en las haciendas

La cuestión de la enseñanza de la doctrina en las haciendas presentaba un cariz diverso. La ausencia de sacerdotes la suplían los hermanos administradores, sobre cuya conciencia recaía la obligación. Por otra parte, en el caso de los bozales (los recién

---

[15] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo.* «Ordenaciones del P. Gonzalo de Lira, Visitador de esta Provincia del Perú, para toda ella, hechas en 1º de março de 1627 años», «§6. Acerca de las cosas temporales», n.º 84. Una nota al margen explica: «Por orden de N. P. General estas ordenaciones servirán se instrucción sola».

[16] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Visitando el P. Visitador Andrés de Rada este colegio de San Pablo ordenó lo siguiente a 10 de noviembre de 1659», ff. 122-126. Volvió a repetir lo mismo, con algunas modificaciones, en la visita de 8 de agosto de 1661, f. 207.

[17] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Órdenes de la visita del P. Antonio Vázquez en el colegio de San Pablo, febrero 1655», n.º 19, f. 115.

llegados de las islas y costas africanas), la dificultad de las lenguas debía suplirse con la ayuda de los mismos esclavos como intérpretes. Este hecho suponía la integración práctica, en la evangelización, de los laicos (legos, como se decía hasta hace poco), tanto religiosos como seglares, y los de la misma raza y condición, realidad que existía en América desde el comienzo de la evangelización y que se institucionaliza en los llamados fiscales.

El visitador Rada, al término de su visita a los colegios y haciendas de la provincia, entre sus órdenes del 21 de octubre de 1660, apelaba a las repetidas órdenes de los padres generales y llamaba seriamente la atención sobre la obligación de la enseñanza de la doctrina a los esclavos y su preparación para la recepción de los sacramentos, así como la de prestar especial atención a los esclavos enfermos, a los que se debía procurar la doctrina y preparar a bien morir. En el desempeño de la misión evangelizadora con los bozales, recomendaba ayudarse de esclavos y esclavas ancianos como intérpretes. Suponía que debía haber en la chacras un padre que, domingos y fiestas, les hiciera una breve plática sobre virtudes y guarda de los mandamientos. Ordenaba:

> Téngase cuydado de la doctrina a los esclavos y sirvientes de nuestras haciendas como repetidamente lo tienen encomendado NN. PP. Generales, enseñándoles la doctrina xpiana y cómo se han de confesar y comulgar y el Padre que estuviera en la Chacra les haga los domingos y días de fiesta principales una breue plática exortándoles a la virtud y observancia de los mandamientos y a la devoción a Nuestra Señora, pues devemos cuidar de la salud de sus almas aún más que la de sus cuerpos; y para enseñar la doctrina a los más bozales [comido el original] de los misterios de nuestra fe y de la [comido el original = ¿preparación?] para los sacramentos conforme a su capacidad se ayuden de algún negro viejo como de intérprete que esté bien en la doctrina y de alguna negra vieja para la de las mujeres y, en especial se tendrá mucho cuidado con los enfermos para que no mueran sin la debida noticia de dichos misterios y los sacerdotes disponiéndolos con tiempo, lo mexor que pueda y permita la capacidad.[18]

En 1666, el provincial Luis Jacinto de Contreras, en su visita al colegio de San Pablo, al comienzo de su oficio, insistirá sobre el deber pastoral con negros y sirvientes, y urgirá a los rectores a poner remedio. Ya no solo era ignorancia de la doctrina la que el provincial había observado sino, también, el hecho de que algunos ni siquiera estuvieran bautizados, a pesar de llevar en las haciendas largo tiempo: «Tengan especial cuydado —decía— de que, en nuestras haciendas y chacras, se enseñe la doctrina cristiana a los esclavos y sirvientes, y los rectores, quando van a visitar dhas haçiendas

[18] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo*, «Auiendo visitado el P. Andrés de Rada, Visitador de la Provincia, los Colegios y haciendas de ella encargó la observancia de las órdenes siguientes el 21 de octubre de 1660», n.º 1.

sepan si, en esto, a auido alguna falta y la corrija, porque algunos esclavos, después de mucho tiempo de serviçio, se an hallado no sauerla ni auerse bautiçado».[19]

Pocos años más tarde, el visitador Hernando Cavero (1672-1674), en su visita a la hacienda de San Ignacio de Pachachaca del Colegio del Cuzco, en octubre de 1673, insistía en lo mismo, exigiendo que no hubiera falta alguna en la enseñanza de la doctrina a los esclavos y gente de servicio, los sábados por la noche, y a los muchachos y muchachas, todos los días.[20]

En junio de 1684, el superior de la Casa de los Desamparados de Lima, Jacinto de Arrue, por comisión del provincial, el limeño Martín de Jáuregui (1682-1688), visitaba la hacienda de San Juan de la Pampa, propiedad de la Casa. En sus ordenaciones, urgió la obligación de enseñar la doctrina cristiana a la gente de la hacienda. Debían hacerlo todos los días de la semana, mañana y noche; los sábados por la noche; y los domingos y días de fiesta, a la hora de la misa.

En cuanto a los negros bozales, mandaba Arrue, en la misma línea que se ha visto en Rada, que los encomendasen a otros negros ladinos para que les enseñasen la doctrina cristiana y los hicieran capaces de recibir el bautismo.

En este punto de la educación religiosa de los esclavos, Arrue recordaba a los hermanos su misión evangelizadora en las haciendas. Estaban allá «[...] no sólo para hacer trabajar a los esclavos sino también para [roto el original] predicarles lo que les conviene para que vivan como buenos cristianos, valiéndose para esto de algunos ejemplos y exortaciones que Dios les dictare».[21]

Treinta años después, el padre Diego Francisco Altamirano —visitador (1697-1698) y viceprovincial (1598-1703), y luego rector de San Pablo (1703-1709)—, en su visita de 1699 a la hacienda de Huaura, volvió a llamar la atención sobre este punto de la doctrina, en especial respecto a la catequesis de los bozales, para lo que también recomendaba poner a cada uno de ellos bajo el cuidado de un esclavo ladino que le instruyera y enseñase la doctrina.

Altamirano insistía en la obligatoriedad de la explicación de la doctrina a la gente de la hacienda, por lo que, en caso de no haber cura, esta obligación de precepto recaía en los hermanos que debían explicarla todos los domingos del mejor modo posible.

---

[19] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes del Colegio de San Pablo,* «Órdenes del P^e^ Prou^l^ Luis Jacinto de Contreras dadas al colegio de San Pablo a fin de la visita por octubre de 1666», n.º 13, f. 220v.

[20] Hacienda de Pachachaca. «Visitando el Padre Hernando Cavero, Visitador y Viceprovincial de esta Provincia del Perú, esta hacienda de San Ignacio de Pachachaca que pertenece al Colegio del Cuzco, en 6 de febrero de 1673, dejó las órdenes siguientes» (Macera 1966: 52).

[21] Ingenio de Huaura, *Libro de órdenes,* «Órdenes que por mandato del Padre Martín de Xauregui Provincial de esta Provincia del Perú en el año de 1684 a 12 de junio puso el Padre Jacinto de Arrue Superior de la Casa de los Desamparados en esta Hacienda de Guaura llamada San Juan de la Pampa que la donó el Capitán Juan Infante Trujillo», n.º 21 (Macera 1966: 76).

Para ello les recomendaba el uso del catecismo del cardenal Belarmino o el de otro autor, por preguntas. Advertía que los muchachos debían tener todas las noches su doctrina aparte, delante de la vivienda de los hermanos, y que convenía que la mayor parte de los días se les hicieran preguntas sueltas y la conveniente explicación de la doctrina para que fueran comprendiendo lo que aprendían.[22]

Pocos años después, su sucesor en el provincialato, el peruano de Santa, padre Diego Carrillo de Cárdenas (1704-1708), en su visita a la misma hacienda en diciembre de 1707, volvió a gravar la conciencia de los hermanos con su obligación de enseñar la doctrina a los negros bozales, por ser la obligación más propia de la Compañía. Debían enseñarla todos los días, en particular, pues, de lo contrario, no la aprenderían ni los hermanos descargarían sus conciencias. Estas eran la graves advertencias del provincial: «El cuidado de instruir a los negros bosales en el catecismo y doctrina cristiana es el más propio de nuestra obligación, y así encargo a los Hermanos que cuiden de enseñarlos en particular todos los días, pues de otra suerte no aprenderán, ni descargarán sus conciencias dichos Hermanos».[23]

Los bozales y las lenguas

El problema de la catequesis de los bozales era complejo por proceder estos de diversas etnias y hablar distintas lenguas, así como por no encontrarse fácilmente intérpretes. Hacia 1690, de la provincia del Perú habían escrito al padre general Tirso González sobre el asunto. Se lamentaban de la condición del gran número de esclavos que entraban en el reino que «a penas sirven más que como vnos brutos» porque no había quien entendiera sus idiomas. Se valían, para la catequesis, de generalidades dichas en castellano que ellos no entendían y se les bautizaba sin tener luego quien los educase cristianamente, «viviendo y muriendo como unas bestias». En consecuencia, solicitaban que el Padre General hiciera imprimir, en Portugal, algún catecismo en la lengua general de los negros que tuviera, así como la significación en castellano, para que pudiese servir para catequizarlos e instruirlos. El padre Tirso no tenía noticia de ningún catecismo de esta naturaleza «en lengua general de los Negros» que pudiera servir para su catequesis. Se le ocurría que el provincial se informara de la provincia del nuevo reino si allá la había o cuál era el método que tenían para instruir a los muchos negros que llegaban a Cartagena y que ese método lo practicaran en el Perú «para

[22] Ingenio de Huaura, *Libro de órdenes,* «Memorial del Padre Visitador Diego Francisco Altamirano para el Padre Superior y administrador de Huaura a 23 de Mayo de 1699», n.º 2 (Macera 1966: 70).

[23] Ingenio de Huaura, *Libro de órdenes,* «Memorial del P. Diego de Cárdenas Provincial de esta Provincia del Perú para los Hermanos Administradores de la Hacienda de Huaura en 12 de 1707», n.º 1 (Macera 1966: 72).

remedio destos pobres tanto más dignos de que el zelo cuide de su eterna salvación quanto, en esta vida, más despreciables aparecen a los ojos humanos». El General concluía encargando, «con mucha especialidad, este cuidado».[24]

Esta no era la primera vez que surgía la cuestión. Se sabía que eran tantas las lenguas que resultaba imposible reducirlas a una general y era mejor hacerlo con lenguaje sencillo, en castellano. Sin embargo, había habido ensayos de gramáticas de la lengua de Angola (Tardieu 1993b: 627-637).

PRÁCTICAS RELIGIOSAS

En cuanto a las prácticas religiosas se tienen, en particular, algunas noticias sobre la distribución del tiempo. Ya se ha mencionado la obligación general de enseñar la doctrina a los muchachos y a los bozales, así como a la otra gente de servicio.

El padre Altamirano, en su primera visita de 1699 a la hacienda de San Juan de la Pampa, de Huaura, daba órdenes más concretas. Los muchachos, bajo el cuidado de algún negro viejo, debían reunirse todos los días, a las Ave Marías de la tarde, es decir, al anochecer, para rezar las oraciones, el catecismo y el rosario. Los sábados, a esa misma hora, se juntaría toda la gente para el rezo del rosario. Los domingos y fiestas, por la mañana, se les explicaría igualmente a todos la doctrina por medio de preguntas.

En cuanto a los sacramentos, se les obligaría a confesarse y comulgar, fuera de la Cuaresma, dos veces más al año, que podrían ser por la fiesta de San Ignacio y por Navidad. Para este menester se llamaría a un padre de Lima o se daría otra providencia.[25]

Para el cumplimiento pascual, el mismo Altamirano daba órdenes en su visita a esta hacienda en noviembre de 1702. Desde el comienzo de la Cuaresma, se debía ir señalando a cada uno de los esclavos un día para confesar y cumplir con la Iglesia. Para que pudieran prepararse debían librarse del trabajo la noche anterior y la mañana o la tarde del día que se confesaran.[26]

---

[24] AHPCHSJ, Santiago, 2/J/, caja 299, carp. 09, *Cartas autógrafas de los Padres Generales de la Compañía de Jesús a los Jesuitas de Lima,* Tirso González al provincial del Perú, Roma, 30 agosto de 1692, f. 62. Parece que en Roma faltaba información sobre este asunto. Para este tiempo existían, en Portugal, catecismos en leguas africanas, como el de P. Marcos Jorge, *Doutrina Cristiã,* traducido por Mateus Cardoso con ayuda de congoleños y publicado en edición bilingüe interlineal (portugués y debajo congoleño) en Lisboa, 1624. El capuchino Jacinto Vetralli lo publicó, en edición cuadrilingüe (portugués, latín, italiano y congoleño), en Roma, 1650. Asimismo, el P. Antonio do Couto había editado, póstumo, el catecismo kimbundo-portugués de Pacconio bajo el título *Gentio de Angola instruido suficientemente nos mysterios de Nossa Santa Fée,* Lisboa, 1642. Véase IHSI 2001, vol. I: 174.

[25] Ingenio de Huaura, *Libro de órdenes,* «Órdenes del Padre Visitador Diego Francisco de Altamirano para la hacienda de Huaura a 23 de marzo de 1699 años», n.º 11 (Macera 1966: 58).

[26] Ingenio de Huaura, *Libro de órdenes,* «Órdenes del Padre Visitador y Viceprovincial Diego Francisco de Altamirano, 13 de noviembre 1702», n.º 9 (Macera 1966: 61).

El cuidado de los esclavos enfermos

Uno de los ministerios con los esclavos propios que fomentó Andrés de Rada, siendo visitador de la provincia peruana, fue la visita frecuente a los negros y negras de la enfermería del colegio de San Pablo para consolarlos y disponer a los que se encontrasen en peligro de muerte. Encargó el desempeño de este ministerio a cuatro padres, de los cuales uno fue el padre Francisco del Castillo, con orden de comenzar, por turnos, a partir del día siguiente a su orden, emitida el 10 de noviembre de 1659.[27]

También había mostrado su preocupación por los esclavos de las haciendas, ordenando que se tuviera especial cuidado con los enfermos para que no murieran sin la debida noticia de los misterios de la fe, para lo cual los sacerdotes debían disponerlos, con tiempo, lo mejor que pudieran y permitiese la capacidad de ellos.

El cuidado por atender a los esclavos enfermos expresado por Rada no era nuevo. Ya el primer criollo que asumió el oficio de provincial del Perú, el altoperuano de Chuquisaca, padre Francisco Lupercio de Zurbano (1645-1648), en su visita al colegio de San Pablo en 1648, mandaba que se atendiese a los negros enfermos con toda caridad y se continuase con lo que estaba establecido: que tuvieran un hermano señalado para cuidarlos, una olla aparte bien sazonada, un padre espiritual que los visitara y confesara, así como un médico de satisfacción que los curara. No se debía reparar en gastos y daba como razón: «pues de lo contrario, aun en lo temporal, se nos sigue mucho daño».[28]

Por su parte, el padre Antonio Vázquez, visitando el colegio en febrero de 1655, también había urgido que hubiese un padre designado para asistir a los esclavos enfermos con el fin de consolarlos y preparar a los que estuvieran en peligro de muerte.[29]

Pero, a pesar de las órdenes, no siempre se observaba esta atención con los esclavos enfermos y el servicio de la enfermería con la debida diligencia, ya que Rada, en la visita del colegio de 1661, siendo ya provincial, se vio precisado a urgirlo. Lo mismo que se iba a visitar a los pobres del hospital —decía en su orden—, debían visitarse las enfermerías de los negros y negras que servían al colegio, en especial el superior, por sí mismo, o por medio del padre ministro. Debía cuidarse mucho que se les asistiese con caridad y se tuviera cuidado con lo que se les daba, ya que o había exceso o demasiada

---

[27] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Visitando el P^e^ Visitador, Andrés de Rada, este Collegio de S. Pablo ordenó lo siguiente en 10 de Noviembre de 1659». f. 122v. Esta era la orden: «El P Rafael Venegas [...], assí como el P. Alonso Gallardo, P. Juan Muñoz, P. Francisco del Castillo acudirán frequentemente, por lo menos cada uno en su día empezando desde mañana, a consolar los negros y negras de nuestra enfermería y a disponer a los que están en peligro de muerte».

[28] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Órdenes del P^e^ Fran^co^ Lupercio de Zurbano, Prov^l^ de esta provincia, para el colegio de Lima en 4 de septiembre de 1648», n.º12, f. 112.

[29] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Órdenes de la visita del P. Antonio Vázquez en el colegio de San Pablo, febrero 1659», n.º 21, f. 115.

cortedad. Asimismo, se debía atender a la limpieza y aseo de ambas enfermerías, pues «[...] sirve assí para la cura, como para la edificación de los que las visitan».[30]

Por su parte, otro criollo altoperuano, natural de La Paz, el provincial Luis Jacinto de Contreras (1666-1670), se ocupó de dar normas más específicas en relación con los esclavos enfermos que, al parecer, sufrían ciertas restricciones o tacañería en su alimentación. En su visita al colegio, en octubre de 1666, Contreras ordenó dar ave y conserva a los morenos enfermos, así como a los purgados, pues, como afirmaba, era «[...] conforme con la caridad que aun en los Ospedales se exercita».[31]

En las haciendas del noviciado, ubicadas en la provincia de Santa, San Josef, San Jacinto y Motocache, por ejemplo, había siempre una persona que servía de médico y cirujano, con un salario de 150 pesos al año, en cada una de las tres haciendas, más mesa y vivienda en aquella de las tres que más conveniera a su residencia. Los medicamentos se enviaban de la botica del colegio de San Pablo. En cambio, los enfermos de la hacienda de Santa Beatriz, extramuros de Lima, del mismo noviciado, iban a curarse al colegio de San Pablo, donde tenían destinada una sala con sus catres y una cocina. Los asistía el médico, cirujano, sangrador y enfermero del colegio, como a los mismos jesuitas del colegio. Se les guisaba aparte y se les traía, cada día, carnero y, cuando le parecía al médico, ave.[32]

Del ministerio de consolar a los enfermos, misión muy propia de la Compañía, había tratado el II Concilio Provincial Limense, así como de la obligación de administrar el sacramento de la unción de los enfermos (o extremaunción) a los esclavos que estuvieran en peligro de muerte (Vargas 1951-1954, cap. 28: 228).[33] Gonzalo de Lyra ya había ordenado, en 1627, que en las haciendas donde hubiera sacerdote se custodiara, en lugar decente, el óleo de los enfermos y el manual para la administración del sacramento de la extremaunción a los de la Compañía y a la gente de servicio, en caso de necesidad.[34]

En cuanto a la eucaristía, Rada ordenó, más adelante, que donde no hubiera sacerdote no se reservara el Santísimo en los sagrarios de las capillas de las haciendas. Cuando lo hubiera, el padre capellán debía cuidar de su culto y renovar las

---

[30] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo*, «Visitando el P^e^ Provincial, Andrés de Rada, este colegio de San Pablo, ordenó lo siguiente en 8 de agosto de 1661 años», n.º 1, f. 208.

[31] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo*, «Órdenes del P^e^ Prou^l^ Luis Jacinto de Contreras dadas al colegio de San Pablo a fin de la visita por octubre de 1666», n.º 14, f. 220v.

[32] Haciendas de San Jacinto, Motocache y Santa Beatriz, «Cartilla del Régimen y manejo de la Hacienda nombrada San Jacinto», «Cartilla del Régimen y manejo de la Hacienda nombrada Motocoche [sic]» y «Cartilla del Régimen y manejo de la Hacienda nombrada Santa Beatriz» (Macera 1966: 105, 109 y 112).

[33] Tercer Concilio Provincial. «Summario...».

[34] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes*, «Ordenaciones del P. Gonçalo de Lira, Visitador de esta Provincia del Perú, para toda ella, hechas en 1º de março de 1627 años», «§ 6.- Acerca de las cosas temporales», n.º 85.

especies sacramentales cada semana, como estaba mandado en la regla del prefecto de Iglesia. Como había habido descuido en renovarlas, fijó los jueves para este menester, para evitar los inconvenientes que se seguían de ese descuido, por no tener un día determinado.[35]

Si no durante la vida, a la hora de la muerte, se reservaba a los esclavos el honor, por así decir, de tratarlos como a los miembros de la Compañía. Así se había establecido que, a los morenos enfermos, se les administrara el viático con la misma solemnidad que a los jesuitas. Pero parece que se había introducido la costumbre de que solo acudieran tres o cuatro hermanos, por lo que el provincial, Luis Jacinto de Cárdenas, en su visita al colegio de San Pablo de 1670, mandaba seguir la norma establecida y no permitir la introducción de la costumbre contraria.[36]

En cuanto a los sufragios por los esclavos difuntos, se solían encargar diez misas a sacerdotes de fuera, por las que el procurador pagaba el correspondiente estipendio.

La bula de la Cruzada

Dentro de este contexto, es interesante señalar un aspecto no estudiado ni hallado en otros documentos: la bula de la Cruzada para que los esclavos pudieran gozar, como los demás cristianos, de los privilegios y gracias espirituales que se les concedía, sobre todo a la hora de la muerte. En la visita del colegio de San Pablo de 1661 ya mencionada, el padre Rada ordenaba que, siempre que hubiera nueva promulgación de la Cruzada (lo que normalmente se hacía cada dos años), se dieran bulas a todos los esclavos que pasaran de 14 años de edad. Un padre se encargaría de este asunto y estaría en contacto con los padres o hermanos administradores de las chacras para prevenirlos. La idea del provincial no deja de mostrar aspectos interesantes de otro tipo, pero que, sobre todo, muestran la valoración del esclavo como cristiano y como persona: por ejemplo, en este caso, el hecho de poseer y de poder disponer de algo propio, por una parte, y el tratar de responsabilizarlos de la importancia y beneficios espirituales de la bula de la Cruzada, por otra, de modo que ellos mismos se la procuraran, empleando en adquirirla sus ahorros. El provincial, para no privarlos de este beneficio, determinaba que, si los ahorros de los esclavos no alcanzaban, el colegio completase la plata precisa. Así ordenaba: «[...] que ya de las limosnas que les suelen dar a dichos esclavos, ya de las ganancias que les permiten tengan de la cría de gallinas,

[35] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo*, «Auiendo visitado el P. Andrés de Rada, Visitador de la Provincia, los Colegios y haciendas de ella encargó la observancia de las órdenes siguientes el 21 de octubre de 1660», n.º 3.

[36] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo*, «Visitando este collegio de S. Pablo el Pe Prou.l Luis Jacinto de Contreras, ordenó lo siguiente en 4 de enero de 1670», n.º 11, f. 222v.

pollos, huevos, etc. junten la limosna que buenamente pudieran para tomar dhas. bullas, añadiendo el colegio, la plata que faltare».

El provincial encargaba el cumplimiento de dicha diligencia al padre Alonso Rodríguez, para lo que debía ponerse de acuerdo con los administradores de las chacras y con los que, en el colegio, tenían el cuidado más inmediato de sus esclavos, para que les declarasen, conforme a su capacidad, «lo mucho que pueden ganar con la Bulla de la Cruzada especialmente a la hora de la muerte».[37]

Pero la orden parece haber caído en olvido, porque 15 años más tarde, en 1676, el provincial Hernando Cavero, en su visita a este colegio de San Pablo, dejaba una orden sobre el asunto, pero mucho más restringida, de cuyo tenor se desprende que no se tomaban bulas para los esclavos, a pesar de las órdenes del visitador Rada. Decía así: «Ya que a nuestros esclavos, no se les da en uida Bulla de la Sta Cruzada, se ha juzgado conveniente que, a los que están moribundos, se les dé para que puedan ganar las indulgencias y, para esto, se tomarán algunas al tiempo de la publicación».[38]

Sin embargo, en la visita del padre Altamirano a la hacienda de Huaura, en enero de 1699, determinaba que las otras cosas que debían proporcionarse a los esclavos cada año, además del vestuario y alimento, y ordenaba la entrega de bula y rosario.[39]

En algunas de las haciendas, por lo menos, parece que se observaba de modo ordinario este cuidado a los enfermos. Así consta por las declaraciones juradas de los hermanos procuradores en el tiempo del secuestro de las haciendas, en 1767.

EL BUEN TRATAMIENTO DEL ESCLAVO EN SU PERSONA Y TRABAJO

En la provincia del Perú, se advierten dos cuestiones graves en relación con los esclavos: el maltrato y, relacionados con este, los trabajos en los días festivos.

En 1648, hay ya una seria advertencia del padre general Vicente Carafa, o Carrafa (1646-1649), sobre el buen tratamiento de los esclavos y gente de servicio. Esta advertencia será repetida insistentemente por sus sucesores, así como por los visitadores y provinciales, hasta, por lo menos, 1764 (la última comprobada), cuando el entonces visitador, Manuel Vergara (1762-1765), urge de nuevo una orden general a toda la provincia, intimada bajo precepto, en 1706, por el provincial Diego de Cárdenas y

---

[37] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Visitando el P^e^ Prov^l^, Andrés de Rada este Colegio de San Pablo, ordenó lo siguiente en 8 de agosto de 1661 años», n.º 1, f. 208.

[38] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Visitando el P. Hernando Cavero Provincial desta Provincia este colegio de San Pablo, en 1º de abril de 1676, dejó los órdenes siguientes», n.º 10, f. 232.

[39] Ingenio de Huaura, *Libro de órdenes,* «Órdenes del P. Visitador Diego Francisco de Altamirano para la hacienda de Huaura a 23 de marzo de 1699 años», n.º 9 (Macera 1966: 58).

aprobaba, en 1708, por el recién elegido padre general, Miguel Ángel Tamburini, que la renovó en 1719.

La repetición de estas órdenes se ha encontrado en 16 años, lo que hace pensar en la gravedad endémica de la cuestión. La orden de Carafa ya lo hace suponer: «Encargo seriamente —dice— que a los negros, indios y esclavos se trate con la devida humanidad sin castigarlos con demasía».[40]

El contenido de esta orden la urgirá el visitador, padre Andrés de Rada, en las suyas de 21 de octubre de 1660, especificando el modo de ejecutar los castigos. Decía así:

> En castigar a los esclavos, y demás gente de servicio no se exceda de la piedad y benignidad de nuestra profesión y el castigo de los morenos nunca lo executarán los nuestros por sí mesmos en persona, sino por medio de algún mayordomo, o otro sirviente de satisfacción y se ajuste al orden que se le diere y quando fuere necesario meter alguno en el cepo, escúsese el poner, por entonces, en él alguna morena y siempre que se castigare alguna dellas no esté presente alguno de los nuestros, sino súplase su ausencia con la de algún mayordomo, o moreno viejo y satisfacción, de suerte que se excuse toda indecencia, no siendo ellos los executores del castigo por si mesmos, sino por medio de alguna morena vieja de confianza [comido el original] [y ni a las] preñadas ni a las que crían se han de poner en el cepo ni darles otro algún castigo corporal.[41]

Juntamente con esta orden, el visitador mandaba excusar las faenas y cualesquiera otros trabajos opuestos a la exacta observancia de los días de fiesta, invocando el buen ejemplo y la edificación que debían dar la Compañía y todos sus miembros, punto en que tanto insistía San Ignacio. Determinaba el horario de trabajo ordinario y regulaba el de los turnos de noche de las faenas de molienda en el trapiche. Encargaba, en especial, no permitir nada contrario, a no ser en caso de grave necesidad, y concluía advirtiendo que no atenerse a la norma dada no solo era contra la caridad, sino que iba en perjuicio de la propia hacienda que requería, para su rendimiento, mano de obra sana, durable y satisfecha: «[...] lo demás —decía— no sólo es contra la caridad sino también en daño de la misma hazienda cuya conservación y aumento pende de la salud de los negros y no apurarles con el trabajo pueden durar más y sirven con más amor y consiguientemente mejor».[42]

---

[40] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes,* «Sumario de ordenaciones de N.P.G. Vincencio Carrafa sacados de varias cartas suias recebidas en este último despacho de 1648», f. CXXV-B.

[41] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo. Generales para todos los colegios,* «Auiendo visitado el P. Andrés de Rada, Visitador de la Provincia, los Colegios y haciendas de ella encargó la observancia de las órdenes siguientes el 21 de octubre de 1660», n.º 10, f. 150v.

[42] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo. Generales para todos los colegios,* «Auiendo visitado el P. Andrés de Rada, Visitador de la Provincia, los Colegios y haciendas de ella encargó la observancia de las órdenes siguientes el 21 de octubre de 1660», n.º 2.

Al año siguiente, Rada insistía al rector del colegio de San Pablo de Lima, Francisco Lupercio de Zurbano, respecto del buen trato de los esclavos, de palabra y obra, aludiendo precisamente al párrafo 10 de sus órdenes generales para todos los colegios que acabo de citar: «Encargo severamente —decía la carta—, se tenga más cuidado de la buena educación de nuestros esclavos; primeramente no permitiendo se les maltrate de obra, ni de palabra sino que la corrección sea como se dixo en los órdenes, que antes de aora se embiaron para nuestras chacras en el nº 10, ni se les den tareas que excedan de lo que pide la caridad, y prudencia».[43]

Estos avisos poco habrían valido, ya que la Congregación de Provincia de 1674 se vio obligada a encargar al visitador, padre Hernando Cavero de Henao, poner coto a los malos tratos y trabajos excesivos a los que se veían sometidos los esclavos. En su carta a toda la provincia, después de la congregación provincial de 1674, en orden a la reformación común, Cavero dedicaba un capítulo a los hermanos administradores de las haciendas sobre los excesivos castigos que infligían a los esclavos. Los padres congregados habían mostrado su preocupación y habían pedido al visitador que pusiese eficaz remedio para contenerlos. Cavero transmitía a la provincia esta grave inquietad de los padres, con expresiones enérgicas. Comentaba: «En los Hermanos que cuidan de las Haciendas se reparó, con grave sentimiento y no pequeño escrúpulo, de que se atropella la caridad y la justicia en el rigor con que castigan a los esclavos».[44]

De los remedios propuestos en congregación, los padres congregados juzgaron ser los más convenientes los que se detallan a continuación. En primer lugar, el confesor de la propia casa debía gravar la conciencia de los hermanos. Valiéndose «de la potestad que Dios les ha dado en este fuero (interno)», el confesor debía representar a los hermanos «la grave ofensa de Dios que en este exceso pueden cometer». En segundo lugar, cada mes por lo menos, los hermanos administradores debían leer las órdenes de los visitadores y provinciales que tenían tan prevenido este desorden. Finalmente, de acuerdo con el parecer de los padres congregados, se ponía tasa a estos castigos, tanto en el número de los azotes como en los instrumentos para ejecutarlos y se intimaban medidas disciplinarias en caso de incumplimiento.

En consecuencia, se ordenaba que los hermanos no se valieran, para la corrección de las faltas, de otro castigo que el de los azotes (uno de los medios empleados, en

---

[43] AHPPSJ, Lima, *Libro de órdenes para el Colegio de San Pablo,* «Carta que escribió el Pe Andrés de Rada Visitador de esta provincia al Pe Franco Lupercio de Zurbano Rector de este Colegio - Lima y Mayo 6 de 1661», n.º 24, f. 192v. Hay una nota al margen: «Carta común para los superiores y consultores de esta provincia».

[44] Hacienda de Pachachaca, «Capítulo de carta del Pe. Visitador Hernando Cabero sacado de los que escribió a la Provincia después de la Congregación última de 74 años en orden a la reformación común y pertenece a la observancia de dicho capítulo a los Hermanos que administran las haciendas y se ha de escribir entre las órdenes de dicha Hacienda de Pachachaca» (Macera 1966: 54).

aquel tiempo, como correctivo de las faltas), «[...] no apaleándolos ni pringándolos, etc.». El número de azotes no debía pasar de entre 24 y 30, y no debían darse con «torillos u otros instrumentos semejantes, sino con riendas o algún latiguillo sobado», es decir, con ningún instrumento rígido, como el mencionado, sino con tiras delgadas flexibles de cuero o cordel. A los hermanos que no se acomodaran a esta norma, se les impondría mandato en virtud de santa obediencia y, si esto no bastare, se les removería de las haciendas.[45]

Pocos años más tarde, en 1678, el nuevo provincial, el arequipeño Francisco de Quadro (1678-1681), en la visita a la misma hacienda de Pachachaca, observó deficiencias graves en el trato con los esclavos y aun con los sirvientes libres. Confirmó las órdenes de sus predecesores y encargó a los hermanos, «con todo el rigor posible», la observancia de las normas de los superiores respecto de la ejecución de los castigos, en particular, «con nueva mayor diligencia», las órdenes de su inmediato predecesor, Hernando Cavero. Los hermanos no debían ejecutar los castigos por sí mismos, «dándoles con las manos, con palos y azotándolos y mucho menos no harán estas demostraciones con los indios o otras personas libres».

Cuando hubiere necesidad de castigar a los negros, «sea por tercera persona y con la templanza moderada», mandaba Quadro. Pero, con los indios, no se debía ejecutar ni este castigo «ni otro ninguno». La razón del provincial miraba, en último término, no tanto a la persona en sí sino, más bien, al beneficio de la propia hacienda: «[...] porque con este medio —decía— se atraerán y cobrarán amor a la hacienda».[46]

Este criterio regía todavía en 1684, como se desprende de la orden que el superior de la Casa de los Desamparados de Lima, Jacinto de Arrue, imponía a los encargados de la hacienda de San Juan de la Pampa, de Huaura, en la visita que efectuó por mandato del sucesor de Quadro, Martín de Jáuregui. Arrue, siguiendo la norma dada por Cavero, determinaba que los azotes no pasaran de treinta y que se aliviara a los que tenían grillos. La razón de esta última orden era también ambivalente, por no decir claramente utilitarista: «para que así no se desesperen y sirvan en su trabajo con algún alivio».[47]

---

[45] Hacienda de Pachachaca, «Capítulo de carta del Pe. Visitador Hernando Cabero sacado de los que escribió a la Provincia después de la Congregación última de 74 años en orden a la reformación común y pertenece a la observancia de dicho capítulo a los Hermanos que administran las haciendas y se ha de escribir entre las órdenes de dicha Hacienda de Pachachaca» (Macera 1966: 54).

[46] Hacienda de Pachachaca, «Visitando la Hacienda el Padre Francisco del Quadro Provincial de esta Provincia del Perú en en 6 de setiembre de 1678 años confirmó estos órdenes [...]» (Macera 1966: 54-55).

[47] Ingenio de Huaura, «Órdenes que por mandato del Padre Martín de Xauregui Provincial de esta Provincia del Perú en el año de 1684 a 12 de junio puso el Padre Jacinto de Arrue [...]», n.º 22 (Macera 1966: 76).

En cuanto a las faenas de los días festivos, el superior de los Desamparados ordenaba que no pasaran de una hora, advirtiendo seriamente que el faltar a esa orden era transgredir el precepto divino, hecho que sería causa «de que Dios grave[mente] nos castigue y seremos de muy mal ejemplo a los demás».[48]

La Congregación de Provincia de 1686 y su denuncia

Las advertencias y las órdenes dadas hasta el momento fueron prácticamente ineficaces. La situación de los negros esclavos había llegado a tal punto que fue examinada con toda seriedad y precisión por los vocales de la Congregación de Provincia, convocada para el 1 de noviembre de 1686. El martes 19 de noviembre, en la decimotercera sesión, la última, se trató la cuestión como parte de las causas del atraso de los colegios y, en especial, de las haciendas de campo.

Según los vocales, los malos tratos, las deficiencias en la comida y vestido; el inhumano rigor en los castigos; las prolongadas horas de trabajo y sobrecarga de tareas continuadas sin ningún escrúpulo; los días festivos de precepto (solo por ganar tiempo y ahorrar posibles menoscabos insignificantes, a pesar de las advertencias disuasivas de los padres capellanes); y la falta de sueño que debilitaban las fuerzas atentaban contra la salud y la vida de los negros esclavos. Esta era la razón, quizá, de tantas defunciones de esclavos de las haciendas que debían llorarse al cabo del año.

Los padres congregados juzgaban que el trato dado a los esclavos era precisamente una de las causas principales del menoscabo y atraso económico de los colegios, y acudían para probarlo a una explicación providencialista, afirmando: «Porque no es posible mire N. S^or^ con buenos ojos, ni prospere las haçiendas, en que assí se trata a estos pobres rotos malcomidos /y castigados cruelmente/ [tachado en el original] en que, sin duda, fuese auer mucho que llorar y ponderar por personas de buen zelo, y aun de seglares, que lo ven, notan, y admiran en lo prudencial de nro gouierno y religioso proceder más que de otros».[49]

Los padres cargaban sobre los superiores mediatos e inmediatos la responsabilidad de extirpar completamente los vejámenes y malos tratos que sufrían los esclavos por parte de los hermanos encargados de las haciendas. Si fuera preciso, debían corregir severamente a los que faltaren y, en caso de no haber enmienda, removerlos del cargo. Y concluían advirtiendo a los superiores: «[...] persuadiéndose ser esta vna

---

[48] Ingenio de Huaura, «Órdenes que por mandato del Padre Martín de Xauregui Provincial de esta Provincia del Perú en el año de 1684 a 12 de junio puso el Padre Jacinto de Arrue [...]», n.º 17 (Macera 1966: 76).

[49] ACPSJCH, Santiago, 2/J/293, carp. 08, «Listas, cartas de historia S.J. Perú», «Congregación celebrada el año 1686 y la Respuesta a sus postulados», f. 31.

de las causas principales de los empeños de los Colegios y atrasamiento de las haciendas de campo».[50]

Todo este análisis de la situación y las advertencias a los superiores se diluyeron al decidir los padres, después de leídas públicamente en la congregación, suprimir del ejemplar de las actas que debían enviarse a Roma todo lo expresado y sustituirlo por este párrafo:

> Últimamente se propuso, como remedio muy congruente y aun obligatorio en consciencia, para el desempeño de los colegios, como para la buena administración de la haciendas de campo, que los Chacareros traten con caridad christiana a nuestros negros esclauos, assí en darles lo necesario para su comida y vestido, como en la templança en el casitigo y en la moderación de las tareas sin permitirse los días de fiesta, sino las que no pudieren de ningún modo anticiparse o posponerse.[51]

La razón de esta supresión, como de otras en el texto original, se debía a que se trataba de faltas de algunos particulares que los padres habían ponderado. Por esta razón, los mismos padres juzgaron que «[...] no pareciera bien que la Congregación la sindicasse a Roma, que acá se podrán corregir como siempre se a procurado por los superiores».[52]

---

[50] ACPSJCH, Santiago, 2/J/293, carp. 08, «Listas, cartas de historia S.J. Perú», «Congregación celebrada el año 1686 y la Respuesta a sus postulados», f. 31v. El secretario de la Congregación, P. Jacinto Barrassa, resumía así, en las Actas, lo tratado por los padres congregados: «Últimamente se propuso, como remdio muy congruente y aun obligatorio en consciencia, para el desempeño de los colegios, como para la buena administración de la haciendas de campo, que los Chacareros traten con caridad christiana a nuestros negros esclauos, assí en darles lo necesario para su comida y vestido, como en la templança en el casitigo, en que suelen passar a rigores inhumanos no sólo contra su salud sino contra la vida de los mesmos esclavos. Porque no es posible mire N. S^{or} con buenos ojos, nos prodpere las haçiendas, en que assí se trata a estos pobres rotos malcomidos y castigados cruelmente en qu sin duda puede auer mucho que llorar y ponderar por personas de buen zelo, y aun de seglares, que lo ven, notan, y admiran en lo prudencial de nro gouireno y religioso proceder más que de otros.

Es también, en algunos chacareros, ninguno el escrúpulo en dilatar las tareas de trabaxo, los días de fiesta sin necessidad vrgente, sólo para ganar tiempo y ahorrar algún corto menoscabo, sin que quieran dichos Hermanos sujetarse a los PP. Capellanes, que disuaden este quebrantamineto de fiestas y carga sobre carga tan pesada a los esclavos a quienes otros chacareros despiertan al trabaxo dos o tres oras antes que amanezca que es enervarles las fuerzas quitando la salud e insensilemente la vida, porque quizás lloramos tantos esclavos difuntos al cabo del año.

Debe pues ser especialíssimo cuydado de superiores mediatos e inmediantos quitar del todo semejantes vexámenes y maltratamiento corrigiendo agriamente a los HH. que en esto faltaren, y removiéndolos de la ocupación si no se enmiendan, persuadiéndose ser esta vna de las causas principales de los empeños de los Colegios y atrasamiento de las haciendas de campo».

[51] ACPSJCH, Santiago, 2/J/293, carp. 08, «Listas, cartas de historia S. J. Perú», «Congregación celebrada el año 1686 y la Respuesta a sus postulados», f. 31.

[52] ACPSJCH, Santiago, 2/J/293, carp. 08, «Listas, cartas de historia S. J. Perú», «Congregación celebrada el año 1686 y la Respuesta a sus postulados», f. 32v.

Hasta qué punto a esta afirmación correspondía un resultado eficaz no consta, pero, veinte años después, la Congregación de Provincia de 1706 se creyó obligada a encargar, al provincial, mayor eficacia. Con este fin, impuso precepto de santa obediencia en dos puntos fundamentales, los que englobaban toda la relación de los chacareros con los esclavos: el buen trato y la moderación en el castigo, y la guarda del precepto divino del descanso dominical y festivo. Esta vez sí se informó al recién elegido padre Miguel Ángel Tamburini.

Todavía a fin de siglo, en 1699, el visitador Diego Francisco Altamirano, en su visita a esta misma hacienda de San Juan de la Pampa, se veía obligado a repetir varias de las órdenes de sus predecesores; entre ellas, las relativas al trabajo en los días festivos y a los castigos.

Así como se debía tener buen cuidado de hacer trabajar a los negros —comentaba el visitador—, también había que tenerlo de que vacasen todos los domingos y días de fiesta del año, entre ellos, los de San Ignacio y San Javier. Tampoco, en ninguno de estos días, debían comenzar la tarea o molienda hasta después de la media noche.

En cuanto a los castigos corporales, mandaba a los hermanos no castigar por su propia mano, presenciar el castigo de las mujeres o que este se hiciera por mano de varón. Tampoco debía pasar de los treinta azotes, sin licencia del superior. Finalmente se mandaba que el instrumento del azote no fuera «demasiadamente cruel o riguroso».[53]

En su visita a esta hacienda en noviembre de 1702, el mismo padre Altamirano volvía a prescribir el descanso festivo. Ordenaba que no se permitiesen faenas, ni por breve tiempo, fuera de lo preciso para coger hierba y limpiar la casa; y urgía a los superiores al cuidado de este punto. En caso de no bastar la corrección ordinaria, debían avisar al provincial para que removiera a los hermanos chacareros o tomara otra providencia más eficaz.[54]

EL ESPÍRITU DE LAS LEYES

Quisiera hacer un inciso, para ubicar toda esta política de la Compañía en el contexto de las normas de la Iglesia y de la Corona sobre los mismos asuntos.

Los avisos y órdenes que se acaban de referir indican la existencia de una carencia o falta de sensibilidad respecto del esclavo entre, al menos, algunos de los hermanos administradores de las haciendas, insensibilidad que parecía generalizada en otros

---

[53] Ingenio de Huaura, «Órdenes del P. Visitador Diego Francisco de Altamirano para la Hacienda de Huaura a 23 de marzo de 1669 años», n.º 14 (Macera 1966: 58-59).

[54] Hacienda de San Juan de la Pampa, «Visitando la Hacienda de Huaura el P. Visitador y Viceprovincial, Diego Francisco Altamirano en 13 de noviembre de 1702 ordenó lo siguiente», n.º 8 (Macera 1966: 61).

dueños, ya que, por este mismo tiempo, el rey Carlos II se vio precisado a expedir una real cédula a todas las audiencias y gobernadores de América, con fecha 12 de octubre de 1683, sobre el buen tratamiento de los esclavos y el castigo de las sevicias perpetradas por los amos.

El Rey se hacía eco de las quejas llegadas a su Consejo de las Indias sobre los duros castigos que se infligía a los esclavos. Recordaba que, por derecho, los dueños debían, con el pasto espiritual y doctrina, «mantenerlos, trayéndolos vestidos y educados como conviene». Estaba prevenido el remedio por las leyes; entre otras, obligar a los dueños a vender a sus esclavos para ponerlos bajo dueños que cumplieran con ellos, de acuerdo con lo ordenado, y castigar a los amos delincuentes, si el caso lo pidiere. En consecuencia, el Rey ordenaba y mandaba a las «Audiencias y Gobernadores de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano» que pusieran «muy particular cuidado en el buen tratamiento de los esclavos, velando mucho en ellos y en que sean doctrinados e instruidos en los misterios de nuestra Santa Fe, y que en lo temporal tengan las asistencias convenientes, pasando al castigo de sus amos, como está dispuesto por derecho, y por ser materia de tanto escrúpulo el que los pobres esclavos sean maltratados y vejados».[55]

Esta era la política de la Corona, que también obligaba a los religiosos, quienes deberían participar de los mismos escrúpulos del monarca o mayores aun. Por parte de la Iglesia, se han citado los concilios limenses del siglo anterior, pero, en esos mismos años de fines del siglo XVII, se lleva a cabo un sínodo importante, el de Santiago de León de Caracas, convocado en 1687 por su obispo, Diego de Sotomayor y Baños (Santiago-Otero y García 1986 [1687]).

El tema de los esclavos se trata en el título XIX de la segunda parte y está dedicado a los padres de familia. Constituye un pequeño tratado de relaciones humanas entre padres de familia, hijos, criados y esclavos, como un todo, dentro del sistema familiar. En cuanto a las obligaciones particulares, dedica un párrafo separado a cada uno de los grupos. Así describe la misión de los padres de familia:

> Halos hecho Dios padres de familias, para que con recíproco amor y según las buenas reglas de justicia, como reciben de sus hijos, criados y esclavos, el honor, el servicio, la obediencia y reverencia, ellos les correspondan con la buena crianza, doctrina, sustento y cuidado de sus personas, procurando dejar a sus hijos más ricos de virtudes que de bienes temporales, y que sus criados y esclavos sientan más su muerte o falta, por los buenos oficios, que de sus propios padres por naturaleza. (Santiago-Otero y García 1986 [1687], n.º 346)

[55] Real Cédula de Carlos II. Buen Retiro, 12 de octubre 1683.

En cuanto a la obligación de cuidar del cumplimiento de los deberes religiosos, ordenaba:

> Pongan especial cuidado los padres de familias en que sus hijos, criados y esclavos, guarden la ley santa de Dios, frecuenten los Santos Sacramentos, oigan misa todos los domingos y fiestas de guardar; y en los días de trabajo todos los que pudieren, imponiéndoles desde pequeños para que hagan costumbre tan santa obligación. (Santiago-Otero y García 1986 [1687], n.º 347)
>
> Hagan que todos acudan a los sermones, y particularmente los domingos y fiestas a la misa parroquial, en que se explican los misterios de la fe por la mañana, y por la tarde la doctrina cristiana. (Santiago-Otero y García 1986 [1687], n.º 350)

El § 3 trata en particular de las obligaciones de los padres de familia con sus esclavos. En el primer artículo, establece la relación amo-esclavo, en su doble aspecto, dominio sobre el trabajo pero no sobre la persona (alma), que deben tratar como hijos, y ordena:

> Los señores de esclavos y esclavas tengan entendido que tienen dominio sobre el servicio que sus esclavos le deben o pueden hacer con el trabajo de sus manos, no sobre las almas redimidas con la sangre de Cristo, porque en esta parte los deben tratar de la misma manera que a los hijos, cuidando de que sean buenos cristianos, que vivan en el santo temor de Dios y hagan todo aquello que acerca de los hijos y criados les advertimos. (Santiago-Otero y García 1986 [1687], n.º 357)

Por ello, debían cuidar de que se bautizaran si no lo estaban y que fueran doctrinados por una persona de la familia especialmente designada para hacerlo. No se les debía enviar al campo distante un cuarto de legua de la ciudad antes de que recibieran el bautismo ni ponerlos en oficios peligrosos, como arrieros, madereros y otros en que pudieran tener peligro. Advertía de la suma gravedad de pecado mortal («adviertan que es gravísimo pecado mortal») al no darles lo necesario para comer y vestir. Debían responder no solo de este pecado e injusticia sino de todos los que el esclavo pudiera cometer sometido a la necesidad (Santiago-Otero y García 1986 [1687], n.os 358-360).

En cuanto a los castigos, el sínodo advierte de la crueldad a la que han llegado los cristianos en la corrección de los esclavos «que excede los límites del rigor». Ordena que, en caso de deber castigar, sea «con la moderación que pide la piedad y la caridad cristiana». Si el delito fuera muy grave, debe castigarlo la justicia real. En los delitos ordinarios, que debían corregir los padres de familia, manda el sínodo, bajo «pena de excomunión mayor», que «[...] no se use de caña, de brea, lacre, velas encendidas, ni otros instrumentos de fuego». Eso había ordenado, como se indicaba más arriba, el Concilio II de Lima hacía más de un siglo. Los azotes no debían exceder la corrección ni las prisiones debían ser tan dilatadas que impidieran el cumplir con la Iglesia.

Finalmente, manda a los curas, en conformidad con el Concilio de Trento,[56] que «[...] miren por la fatiga de tan miserables personas y soliciten su alivio» y exhorta a las justicias de su Majestad «que no permitan semejantes crueldades» (Santiago-Otero y García 1986 [1687]).

Contra los abusos: órdenes bajo precepto de Santa Obediencia

Los jesuitas, como hacendados, no se libraban del riesgo de cometer los mismos abusos que los seglares. Este hecho se ha visto evidenciado por las órdenes anteriores, que suponían faltas serias. Las órdenes emanadas del padre Cavero, por encargo de la Congregación de Provincia de 1674, lo prueban: el rigor de los castigos infligidos a los esclavos por los hermanos administradores causaba grave sentimiento y no menor escrúpulo. Constituía, en suma, un atropello de la caridad y de la justicia.

Este atropello y otros semejantes no se circunscribían a una u otra hacienda ni solo a los hermanos, sino que era un mal generalizado en la provincia, como lo vuelve a demostrar la alarma de la Congregación de Provincia de 1706. Los padres congregados se verán obligados a intervenir de nuevo para cortar los graves abusos en contra del precepto del descanso festivo y el rigor, en realidad la crueldad (palabra que utiliza el provincial), en los castigos corporales y en las prisiones.

La situación era grave. Como habían hecho los padres peruanos con el padre Cavero en 1674, los padres de la Congregación de Provincia de 1705 encargaron al provincial, Diego Carrillo de Cárdenas, urgir formalmente las normas para el buen tratamiento de los esclavos, imponiendo preceptos de Santa Obediencia bajo pecado mortal, algo sobre lo que ya había amenazado Cavero de seguir los abusos en esta materia a pesar de las órdenes severas que se daban.

Carrillo cumplía el encargo de la Congregación por carta circular del 29 de septiembre de 1706. Por su interés, se citarán íntegramente los párrafos que tocan esta materia, pues manifiestan, al mismo tiempo que la gravedad y generalización de la falta, la clara oposición de los superiores y vocales de la provincia a los abusos y la voluntad firme de acabar con ellos, ya que, en algunos casos, peligraba incluso la salud y la vida misma de los esclavos con escándalo y censura de los extraños. Decía así:

> Siguiendo el dictamen de los PP. Vocales, pongo precepto de Santa Obediencia a nuestros Hermanos, o Padres que administran nuestras Haciendas, ordenando debajo de él que, con pretexto alguno, no continúen el uso de las faenas o trabajos corporales el día de Fiesta, previniendo el día antes el trabajo que destinaban para las faenas el día festivo: como mandaba Dios se cogiese con providencia anterior el Maná que avía de ser el

[56] Sess. 23 de Reform. cap. 1.

sustento del día de fiesta; para que assí enteramente se consagre a la santificación y culto de Dios.

Y por lo que toca a la crueldad y maltratamiento que se haze a nuestros esclavos, ordeno debajo del mismo precepto de Sta Obediencia que, por faltas ordinarias, no se pase de 25 azotes, por delictos graves de perjudicial exemplo a los demás Esclavos, no exceda el castigo de 50 azotes.

Y siendo las cárceles y prisiones, que se usan tan agenas de la piedad christiana en que pueden peligrar las vidas, y según el rumor del vulgo, de echo la pierden algunos, sobre que tanta desedificación fabrica la malicia de nuestros émulos, ordeno debajo del mismo precepto que, por faltas ordinarias no pase de la prisión de ocho días, y por los graves, no pase de un mes; y, si no obstante, este castigo, perseveraren incorregibles, se vendan y no se maten.

Los PP. Rectores intimarán este precepto de Sta Obediencia a los PP. y HH. Administradores y, para que a todos conste, se pondrán entre los preceptos de los Padres Provinciales que se leen en las renovaciones, trasladándose al pie de la letra.[57]

La expresión «se vendan y no se maten», tal como suena, extrapolada de su contexto, puede dar lugar ciertamente a interpretaciones inexactas, hecho que no quita las consecuencias, incluso mortales, que podían seguirse del rigor de los castigos, aunque también causa cierta perplejidad que el provincial, aceptando que las «cárceles y prisiones» eran «contra la piedad cristiana» y que en ellas podían «peligrar las vidas», achaque a la «malicia de nuestros émulos» el rumor de que, de hecho, la habían perdido algunos. Concluye el discurso de la sentencia con la desafortunada frase citada, que tomada tal cual resulta verdaderamente escandalosa.

De todos modos, las severas advertencias de Cárdenas y ambos preceptos de Santa Obediencia, en materia tan grave, serán punto de referencia de las órdenes de los sucesivos superiores hasta el expulsión de los jesuitas en 1767.

Efectivamente, Miguel Ángel Tamburini, elegido como nuevo padre general el 31 de enero de 1706 por muerte del padre Tirso González (27 octubre 1705), aprobaba, en carta de 10 de junio de 1708 al provincial Carrillo de Cárdenas, ambos preceptos de Santa Obediencia, intimando a todos con el parecer de la Congregación de Provincia y exigiendo el buen tratamiento de los esclavos: no obligarlos a trabajar los días de fiesta por el escándalo que se daba y no castigar a los mismos en exceso. El general comentaba: «Gran lástima es que tengan tan poca compasión, que, para tratar bien a esos desdichados, necesiten de precepto».[58]

---

[57] AHPPSJ, Lima, «Instrucción y memoria de lo que se ha de leer cada 6 meses en tiempo de Renovación» (sin foliar), «Preceptos de obediencia de los PP. Provinciales de esta Provincia del Perú» [1706-1753].

[58] AHPPSJ, Lima, «Instrucción y memoria...» y «Preceptos de obediencia de los PP. Provinciales de esta Provincia del Perú» [1706-1753]. Tamburini al provincial del Perú. Roma, 10 junio 1708 (4.ª).

De nuevo, con motivo de la congregación de procuradores reunida en Roma en 1719, el general tuvo que repetir su orden al nuevo provincial, el mallorquín Antón Garriga (1720-1724), que había gobernado la provincia como viceprovincial en dos ocasiones por muerte de provinciales (1714-1716 y 1717-1720). Tamburini le encargaba que velase por la observancia de los dos preceptos impuestos por el padre Cárdenas. Estas eran sus tajantes expresiones:

> Tengo entendido que los Hermanos coadjutores no se ajustan totalmente a los preceptos que puso el P^e^ Diego de Cárdenas, sobre que no se trabaje en nuestras Haciendas los días de fiesta y sobre la limitación en el castigo de los Esclavos. Vele V.R. sobre la observancia de tan justos mandatos, pues no es tolerable, que nuestras casas, que deben servir de exemplo a los seglares, les den motivo de escándalo. Ni que sean tratados nuestros Esclavos con la poca humanidad que han experimentado en algunos de los Hermanos; a éstos procúrelos V. R. reducir a la humildad de su estado y a que se apliquen a los oficios domésticos, pues son muchísimos los que solicitan administraciones, y manejo de plata, y muy pocos los inclinados a oficios humildes en que estarían mejor, y más seguro.[59]

Según una nota al margen de este documento de Tamburini, el 17 de enero de 1753, el padre general, Ignacio Visconti (1751-1755), renovaba ambos preceptos y los extendía a las demás provincias de Indias.

Insistencia en la moderación de castigos y trabajos

En los libros de órdenes de las haciendas que se han consultado, se puede comprobar que los visitadores y provinciales posteriores no cesaron de urgir las órdenes bajo precepto dadas por Cárdenas y ratificadas por Tamburini.

El mismo Cárdenas, en su visita a la hacienda de Huaura, en noviembre de 1707, recordaba, con severas expresiones, el precepto que prohibía los trabajos en días festivos y advertía de su gravedad moral, por el precepto de Iglesia en sí y en razón del escándalo.

> Ya saben los Hermanos [decía] que fuera del universal precepto con que están obligados todos los extraños a no trabajar en día festivo, hay en esta provincia otro particular precepto con que se prohíbe a los administradores de nuestras haciendas todo género de faenas en días festivos, acuerdo esta grave obligación por el escándalo que padecen los seglares cuando ven que en las haciendas de la Compañía se trabaja algo en semejantes

[59] AHPPSJ, Lima, «Instrucción y memoria...» y «Preceptos de obediencia de los PP. Provinciales de esta Provincia del Perú» [1706-1753]. Tamburini al provincial del Perú. Roma, 10 junio 1708 (4.ª).

días por poco que sea y estén advertidos los hermanos de que en este punto aun las parvedades pueden pasar a ser materia grave por la circunstancia del escándalo.[60]

Los provinciales y rectores sucesivos, en sus visitas a esta hacienda, fueron aprobando y mandando cumplir cuanto habían ordenado sus predecesores en el caso. Pero, a mediados de siglo, el nuevo provincial, el limeño Francisco de Larreta (1746-1749), en su visita a esta misma hacienda de San Juan de la Pampa en 1747, al mismo tiempo que exigía el más exacto cumplimiento de las órdenes emanadas por sus antecesores en las visitas pasadas, se vio precisado a llamar la atención, de modo particular, sobre las órdenes relativas a los preceptos de santa obediencia sobre castigos corporales y trabajos en días festivos, en que encontró serios abusos.

De ningún modo se debían efectuar faenas los días de fiesta puesto que se trataba de un precepto de la Iglesia «que por obligación común a todos, debemos observar».

En cuanto a la moderación en los castigos de los esclavos delincuentes, los abusos eran muy graves debido a la crueldad que entrañaban, por lo que Larreta recordaba la moderación, advirtiendo que no debía pasarse del tope de 25 azotes para las faltas leves y de 50 para las graves, así como urgiendo taxativamente la prohibición de usar procedimientos de tortura: «desterrándose del todo —advertía el visitador— el uso de quemarlos con velas y otras invenciones ajenas de toda piedad».[61]

Prácticamente eran estas torturas las que habían condenado el Concilio II de Lima de 1567-1568 y, bajo pena de excomunión mayor, el sínodo de Caracas de 1687. El primero, en su versión latina, mencionaba la cuestión del cuerpo con grasa hirviendo o cera candente; el segundo hablaba de brea, lacre, velas encendidas y otros instrumentos de fuego.

En cuanto a la guarda de las fiestas de precepto, a pesar de las advertencias y los mandatos de Larreta, continuaron los abusos, de forma tal que, en 1751, el visitador, el cajamarqueño Baltasar de Moncada (1749-1753), mandó quitar el uso, mejor dicho, el abuso introducido de hacer aguadas en la casa de purga, los días de fiesta, contra lo preceptuado por los superiores.[62]

---

[60] Hacienda de San Juan de la Pampa, «Visitando esta hacienda de Huaura el Padre Diego de Cárdenas Provincial de esta Provincia del Perú en 12 de noviembre de 1707, ordenó lo siguiente», n.º 3 (Macera 1966: 62-63).

[61] Hacienda de San Juan de la Pampa. «Visitando Su Reverencia el P. Francisco Larreta de la Compañía de Jesús Provincial de esta Provincia del Perú esta Hacienda de San Juan de la Pampa encargó el más exacto cumplimiento de las órdenes hasta aquí impuestas en todas las visitas pasadas», 15 de noviembre de 1747 (Macera 1966: 65-66).

[62] Hacienda de San Juan de la Pampa. «Visitando su Rva. el P. Baltasar de Moncada de la Compañía de Jesús en esta provincia del Perú esta Hacienda de San Juan de la Pampa y, reconociendo las órdenes y preceptos de sus antecesores, halló que estaban muy justamente puestas y, después de haber encargado la exacta observancia de todas ellas, añadió las siguientes órdenes», 4 de septiembre de 1751, n.º 4 (Macera 1966: 66).

A pesar de las severas advertencias y repetidos mandatos, no cesaron las transgresiones del precepto de la Iglesia, urgido con precepto grave de Santa Obediencia, de no hacer trabajar a los negros los días festivos. Es relevante el interesante comentario del provincial, el valenciano Jayme Pérez (1756-1759), pocos años más tarde, en 1757, que alude a los preceptos de Cárdenas reiterados por Larreta. Acababa de arder, con gran pérdida, el cañaveral y Pérez vio en este evento un juicio divino. Decía:

> Como no hay que preguntar de dónde vienen las desgracias en donde no se guardan las fiestas, a la poca o ninguna observancia de estas se puede prudentemente atribuir la quema de la caña, pocos días ha, sucedido, porque Dios quita, por una parte, lo que se pretende adelantar por otra con este escandaloso medio. Ya sobre este punto renovaron los PP. Provinciales Diego de Cárdenas y Francisco de Larreta el precepto particular que hay en esta Provincia, fuera del universal, que comprende a todos, y yo lo renuevo también ahora. Y si todo esto no bastase para que, fuera de traer yerba y limpiar la casa, se deje toda otra faena y trabajo será preciso tomar otra providencia.[63]

El provincial daba luego normas sobre la organización del trabajo en las vísperas de los días de fiesta, de suerte que cesaran todas las tareas. En el trapiche, debían terminar las faenas a las cinco de la tarde, pues así no sería menester emplear de cinco a siete horas de la mañana del día de fiesta, pues no habría, en realidad, tal necesidad «sino buscada de propósito, ni facultad en los chacareros, sin contravenir al precepto de la Iglesia y el impuesto en estas haciendas».[64]

Todavía en 1764, en vísperas de la expulsión, continuaban las infracciones de lo preceptuado sobre castigos y prisiones. En la visita que efectuó a la hacienda, en mayo de 1764, el cacereño padre Manuel Vergara, de la provincia del Paraguay, visitador general de la provincia peruana (1762-1765), confirmó y urgió, en general, las órdenes de sus antecesores. Pero se vio precisado a intimar expresamente el precepto puesto por Cárdenas y ratificado por Tamburini, y determinó nuevamente que los castigos no fueran excesivos. Recordaba la tasa de 25 azotes por faltas leves y de 50 por las graves, y la cárcel o prisión de ocho días para delitos menores y de un mes, no más, para los extraordinarios, advirtiendo que, si con esto no se enmendaban, se vendieran. Es significativo que no cite la frase final «y no se maten».[65]

---

[63] Hacienda de San Juan de la Pampa, «Visitando el P. Jayme Pérez esta hacienda de San Juan de la Pampa de Huauara reconoció estas órdenes y, después de encargar su puntual observancia, juzgó necesario añadir la siguientes», n.º 2 (Macera 1966: 67).

[64] Hacienda de San Juan de la Pampa, «Visitando el P. Jayme Pérez esta hacienda de San Juan de la Pampa de Huauara reconoció estas órdenes y, después de encargar su puntual observancia, juzgó necesario añadir la siguientes», n.º 2 (Macera 1966: 67).

[65] Hacienda de San Juan de la Pampa, «Visitando su Rva. el P. Manuel Vergara de la Compañía de Jesús, Visitador General de esta Provincia del Perú esta Hacienda de Huaura confirmó su Rva. todos los órdenes

Casos de crueldad, se ha encontrado uno señalado «como cosa cierta y auerigüada», en el libro de consultas del colegio de Huamanga, el 21 de diciembre de 1704. Se trataba de un tal hermano Juan de Vribaster que «[...] continuando con su poca caridad y crueldad con los esclavos de la hacienda de Ninabamba, tenía a dos negros muy malos y "agusanadas" las partes en que cruelmente los hizo azotar». Además de esta falta, había cometido otros abusos, como hacer obras superfluas y tener vendido un crecido número de ganado vacuno sin licencia ni noticia del padre rector. La consulta decidió llamarlo de la chacra hasta que el provincial decidiese.[66] Años más tarde, el 16 de diciembre de 1716, se produjo la trágica muerte del hermano, de la que no se conocen los detalles, pero sí que no fue natural. Así se desprende de la consulta de diciembre de 1716, en que se discutió la noticia de la «lastimosa muerte del H. Juan Vribaster» en la misma hacienda de Ninabamba. Los consultores decidieron que el padre procurador fuese «[...] al instante, a la hacienda, a reconocerlo y a avisar lo que pidiese remedio para que se tratasse de él y que se compusiesse luego lo que instaba y así se executó».[67] Este es el único caso que se ha encontrado testificado. En cuanto a la fecha, corresponde al tiempo anterior de la congregación de 1706 y sería, sin duda, uno de los casos que alarmaron a los padres congregados.

EPÍLOGO

Llegados al final, queda por dilucidar la cuestión primera: ¿los esclavos, en las haciendas de la Compañía, eran considerados bienes muebles o personas, sujetos de derecho? La respuesta está insinuada. Teóricamente, se daban ambas cosas a la vez: derecho del señor sobre su trabajo, pero no sobre su alma, como decía el Segundo Concilio Limense.

La legislación de la Corona y de la Iglesia le reconocían al esclavo derechos, entre otros, a la vida y a la integridad personal; a la educación cristiana y buenas costumbres;

---

impuestos por los Padres Visitadores y Provinciales que constan en este libro y le pareció añadir los siguientes [11 mayo1764][...] Lo 7º adviertan que hay precepto impuesto por el Padre Provincial Diego de Cárdenas y confirmado por Nuestro Padre General Miguel Ángel Tamburini de que los castigos no sean excesivos de modo que por culpas ordinarias no pase el castigo de 25 azotes, la cárcel o prisión de ocho días y por culpas extraordinarias no pase el castigo de 50 azotes y la cárcel o prisión de un mes y si con esto no se enmiendan se vendan» (Macera 1966: 69).

[66] AHPPSJ, «Libro de consultas (Colegio de Huamanga) en que se escriben las consultas desde enero de 1702». Legajo 13/11. Consulta del 21 diciembre de 1704.

[67] AHPPSJ, «Libro de consultas (Colegio de Huamanga) en que se escriben las consultas desde enero de 1702». Legajo 13/11. Consulta de diciembre 1716. La fecha de la muerte se encuentra en Fejér 1990: 223. Aquí se le nombra Ulibarren y, entre paréntesis, Uribaster, pero él mismo se firma Juan de Vribaster y así aparece en los catálogos de las provincias jesuíticas de Castilla y Perú. Véase ARSI, Castilla y Perú (catálogos).

al amparo de la justicia; a la libertad de contraer matrimonio según su voluntad; a la vida conyugal y a la unidad familiar; a adquirir bienes y a comprar su libertad o la de su mujer e hijos; a cambiar de dueño en caso de sevicias; etc. El Tercer Concilio Limense afirma que ninguna ley positiva puede atentar contra la libertad de matrimonio que es de derecho natural y, siguiendo al tridentino, prohíbe, bajo pena de excomunión mayor, forzar o impedir esa libertad, capítulo que, en el siglo XVII, repiten, con igual fuerza y remitiéndose al Tercero Limense, los sínodos de Santiago de León de Caracas (1687) y Santiago de Chile (1688). El de Caracas (aprobado por el Consejo de Indias) manda al párroco celebrar el matrimonio, sin licencia de los amos si estos se oponen, y dar aviso para que se les intimen a estos las censuras en que hayan incurrido. Este es un claro ejemplo de una visión del esclavo como persona.

En este contexto, quedarían otros puntos, que se dejarán para otra ocasión, entre los cuales afloran, en los documentos, dos dignos de análisis: la libertad en los matrimonios de los esclavos de las haciendas de la Compañía y la manumisión del esclavo o la adquisición, por este, del peculio que le permita comprar su propia libertad o la de su familia.

En cuanto a lo aquí expuesto, se cuenta solo con datos muy parciales, en tiempo y espacio, pero este pequeño muestreo, sobre todo el basado en la documentación de ámbito más general, creo que es suficiente para deducir algunos puntos fundamentales extensivos a toda la provincia. El primero es la preocupación de los superiores de la Compañía de la provincia peruana por sus propios esclavos, en su doble dimensión, como medios de producción y también como personas, aunque infravalorados respecto de su capacidad. No obstante, sin excluir el aspecto humano, un lenguaje ambiguo apunta hacia una valoración casi exclusiva, en la práctica, del esclavo como fuerza de trabajo que hay que mantener en sujeción mediante el cuidado de sus necesidades elementales espirituales y corporales, y el temor a un castigo, que se pensaba moderado, en beneficio de la hacienda.

Las observaciones del administrador de la hacienda de San Juan de la Pampa, el azpetiano hermano Antonio Ignacio Alzuru, sobre el trabajo de los esclavos, definen el concepto y práctica de la Compañía: equilibrio entre la conservación e incremento de los bienes temporales, y la atención a aquellos de los que depende el resultado. La distribución de tareas, según el hermano, debía ser tal que «[...] ni se defraude el trabajo de la hacienda ni se aumente tanto el del esclavo, que se falte a la caridad dándole más de lo que pueden sus fuerzas y deve prevenir la prudencia».[68]

En cuanto a la observancia de las normas emanadas de los superiores que se han analizado, no se cuenta con elementos suficientes para un juicio global. Al parecer, no se observaban convenientemente en la hacienda de Pachachaca, del colegio del Cuzco, pero sí en las de la casa de probación de San Antonio, de Lima, de acuerdo con las

[68] Hacienda de San Juan de la Pampa, «Declaración jurada que presta el administrador Antonio Alzuru ante el Administrador General de Temporalidades» [1768] (Macera 1966: 93).

declaraciones juradas del procurador, hermano Joseph Ororbia, en el acto del secuestro e inventario de 1767: el buen trato en alimentación, vestuario, distribución de tareas, moderación en los castigos, cuidado de los enfermos (Macera 1966: 105, 109 y 113).

Pero, todavía, ante estos retazos documentales, cabe preguntarse por el punto central del tema que nos ocupa en este simposio: la evangelización del esclavo en las haciendas de la Compañía. ¿Qué clase de cultivo espiritual proporcionaban los jesuitas directamente a sus esclavos, fuera de las oraciones, la recitación y explicación de la doctrina y las prácticas religiosas elementales? Y ello porque, por lo que ha llegado a nosotros, no solo la administración temporal de las chácaras estaba confiada a los hermanos administradores sino, también, la obligación de la enseñanza de la doctrina y la misma exhortación a la virtud y huida de los vicios. La administración espiritual se encargaba al cura de la jurisdicción correspondiente o a algún capellán, secular o religioso, cuando lo había, como ocurría en las haciendas del noviciado en la provincia de Santa, jurisdicción de Nepeña. Era el cura quien celebraba la misa los domingos y días festivos, por lo que recibía dos pesos por cada una. Y el mismo cura o el capellán, secular o religioso, o algún otro sacerdote a quien se llamaba expresamente para las confesiones anuales de la gente, por Pascua Florida, era el encargado de administrar el sacramento de la penitencia, por cuyo trabajo se le daba 25 pesos, en las haciendas del noviciado, y 44 pesos y un pan de azúcar de gratificación, en la de San Juan de la Pampa, del Colegio de San Pablo. Los bautismos, casamientos y entierros de adultos y párvulos correspondían, por derecho, al cura, según el arancel. Cuando había en alguna hacienda un capellán, este ejercía la cura pastoral con facultades del prelado sin perjuicio del párroco respectivo. La hacienda de Santa Beatriz, por estar situada extramuros de Lima, tenía un régimen más normal o quizás privilegiado en relación con otras haciendas. Un padre del noviciado iba todos los días de fiesta a celebrar la misa y a explicar la doctrina cristiana. Para las confesiones de Cuaresma venían dos padres del colegio de San Pablo a predicarles.

Todo lo dicho indica que, aunque se procuraba el cuidado espiritual de los esclavos de las haciendas, en realidad, a pesar de ser «el más propio de nuestra obligación», no aparece en la práctica como ministerio prioritario de los padres en la provincia del Perú, fuera de los casos indicados de haciendas cercanas a lugares de residencia de la Compañía, como el caso de Santa Beatriz.

Esa grave responsabilidad, la cargaron los superiores peruanos sobre los hermanos, hecho que podría interpretarse como signo de confianza en su capacidad. Fueron ellos, pues, los que debieron ocuparse, como «obligación de precepto», de la evangelización de los esclavos en las haciendas mediante la enseñanza de la doctrina cristiana y la misma predicación, valiéndose para ello de los ejemplos y de las exhortaciones «que Dios les dictare». También habría que resaltar la cooperación de los propios esclavos en la catequesis de niños y muchachos, y la preparación para el bautismo de sus compañeros recién llegados de las costas de África, después de extenuantes viajes.

Con solo estos datos propuestos como una aproximación a la problemática de la evangelización de los esclavos de las haciendas de la Compañía de Jesús en el Perú, es evidente que queda por hacer una seria investigación sobre la función de los hermanos y el aporte de los propios esclavos en cuanto a la evangelización, su preparación específica para este encargo, los métodos empleados en su desempeño y sus resultados. No cabe duda de que una investigación del género puede reservar sorpresas interesantes.

Archivos

Archivos Curia Provincial, S. J., Chile (ACPSJCH)
Archivo Histórico de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús (AHPPSJ)
Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Bibliografía

Andrés-Gallego, José y Jesús María García Añoveros
2002 *La Iglesia y la esclavitud de los negros.* Pamplona: EUNSA.

Chevalier, François
1950 *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de haciendas (Manuscrito Mexicano del siglo XVIII).* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Egaña, A. de (ed.)
1954 *Monumenta Peruana.* T.º I. Monumenta Historica Societatis Iesu. Vol. 75. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

Egaña, A. de y E. Fernández (eds.)
1981 *Monumenta Peruana.* T.º VII. Monumenta Historica Societatis Iesu. Vol. 120. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

Fejér, Joseph
1990 *Defunncti secundi saeculi Societatis Jesu 1641-1740.* Vol. V (S-Z). Roma: s. e.

Fernández, E. (ed.)
1986 *Monumenta Peruana.* T.º VIII. Monumenta Historia Societatis Iesu. Vol. 128. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (IHCJ)
1894-1932 *QuadLitterae Quadrimestres* T.º III. Monumenta Historica Societatis Iesuitica. Vol. 8. Madrid: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU (IHSI)
2001 *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

KONRAD, H. W.
1980 *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico. Santa Lucia 1576-1767*. Stanford: Stanford University Press.

LUCENA SALMORAL, Manuel
2002 *La esclavitud en América española*. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia.

MACERA, Pablo
1966 Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (siglos XVII-XVIII). Lima: Universidad de San Marcos.

RICARD, Robert
1951 «La vie religieuse dans les Haciendas des Jésuites mexicaines au XVIIIe siècle». *Revue d'Ascetique et Mystique* 27, pp. 177-184.

SANDOVAL, Alonso de
1987 *Un tratado sobre la esclavitud*. Ed. por Enrique Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial.

SANTIAGO-OTERO, Horacio y Antonio GARCÍA GARCÍA (dirs.)
1986 *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*. Sínodos Americanos 5. Colección Tierra nueva e Cielo nuevo XIX. Madrid/Salamanca: Centro de Estudios Históricos del CSIC e Instituto de Historia de la teología Española de la UPS.

TARDIEU, Jean-Pierre
1990 «Les jésuites et la pastoral des Noirs en Nouvelle-Espagne (XVIe siècle)». *Ibero-Amerikanisches Archiv, Neue Folge Jahrgang 16 Heft 4*.
1993a *L'Église et les noirs au Pérou, XVIe et XVIIe siècles*. 2 vols. París: L'Harmattan.
1993b «Los Jesuitas y la "lengua de Angola" en el Perú (siglo XVII)». *Revista de Indias*, 53.

VARGAS UGARTE, Rubén
1951-1954 *Concilios Limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: s. e.

VILA VILAR, Enriqueta
2000 «La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano». En Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords.). *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: EEHA, pp. 189-206.

ZUBILLAGA, Felix (ed.)
1973 *Monumenta mexicana*. Monumenta Histórica Societates Iesu. Vol. 106. Roma: Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

Haciendas y organización económica

Formación de las haciendas jesuitas en el norte de México
El caso del Colegio de Zacatecas

Luis Arnal Simón
Facultad de Arquitectura
Universidad Nacional Autónoma de México
México, D. F.

El territorio

Los jesuitas llegaron a México en 1572 después de su fracasada exploración en La Florida, adonde habían llegado en 1565, por petición de Pedro Menéndez de Avilés. Sin embargo, debido a las traiciones de los caciques y al poco conocimiento del territorio, abandonarían la empresa en 1571 (Lyon 1990: 43, 162-163).

Al llegar a la Nueva España, empezaron de inmediato con su apostolado (Churruca 1980: 205 y ss.), aunque no siempre contaron con el apoyo decisivo de la Corona. Incluso llegaron a tener problemas a causa de las distancias entre terrenos y conventos de otras órdenes, donde pensaban alzar sus colegios, tanto en México como en Oaxaca. Rápidamente consiguieron un donativo para hacerse de casas y solares para fundar el primer colegio y se relacionaron con hombres poderosos, ricos mineros y comerciantes, como Alonso de Villaseca, quien no solo les hizo este presente, sino que les dio un consejo que valía más que las tierras: les recomendó que compraran o consiguieran «haciendas de campo a medio hacer». En 1576, compraron a Alonso González tres sitios de ganado mayor que llegaron a conocerse como la estancia de Santa Lucía;[1] con el tiempo, fueron adquiriendo más tierras, hasta formar una empresa inmensa y compleja con 149 mil hectáreas (Riley 1975: 243).

Con estas relaciones y dándose cuenta de que la tierra producía buenos frutos, iniciaron su gran empresa agrícola y ganadera, que sirvió para sostener y fundar colegios, residencias, noviciados y misiones, hasta alcanzar en 1767 más de 140 haciendas (Fonseca y Urrutia 1845-1853, vol. V: 227-233), con una extensión de cerca del millón y medio de hectáreas —esto sin contar los ranchos o tierras propios de las misiones—.

[1] Esta hacienda perteneció al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México, y fue una de las mejores y más productivas.

Las haciendas cumplían diversas funciones: trapiches, ingenios, albergues de ganado mayor y menor; labor, producción de leña, plata, viñas, olivares, molinos, trasquilas, etcétera. La mayor parte de ellas se encontraban en los obispados de México y Puebla, por ser estos los más ricos en tierras, aguas y tipo de suelo; por tener mejores condiciones geográficas y poseer abundante mano de obra.

El desarrollo y la expansión de las zonas mineras hacia el norte llevó a los jesuitas a fundar colegios en Zacatecas y Durango; residencias y seminarios en Guadalajara, Chihuahua, Parras, Parral, San Luis de la Paz; y hacia el noroeste fundaron misiones. También poseyeron tierras pero las propias para el sostenimiento misional, pequeños ranchos de caballada, huertos y tierras para siembra o para ganado mayor y menor pero no las grandes extensiones productivas del centro y norte de México.

Sin embargo, hacia el noreste, los jesuitas casi no avanzaron, excepto en Parras, ya que las tierras estaban ocupadas por grandes haciendas de particulares que formaron varios mayorazgos en Coahuila (Ibarra, Sánchez Navarro y Aguayo); además, se trataba de un territorio que ya se encontraba en misión por los franciscanos. Todo esto definió una extensión ubicada entre las sierras occidental y oriental, y cuyo límite al norte quedó definido por la posibilidad de obtener mano de obra y el temor a los ataques de indios indómitos.

Así, en esta región se concentró la mayor cantidad de tierras, aunque no la mayor cantidad de haciendas, tanto para el apoyo y sustento de los colegios —que, además, eran los centros desde donde se organizaba la administración de las haciendas— como para el de los poblados y asentamientos que ya empezaban a formarse alrededor de sus misiones y centros mineros. Este sistema de producción y trabajo lo tenían claro los mismos propietarios de minas, quienes poseían, a su vez, haciendas cercanas para poder abastecerse de alimentos, cueros, grasa, caballos, mulas y todo lo necesario para mantener la actividad de las minas.

Por eso, en un principio, cuando los jesuitas empezaron a obtener tierras, lo hicieron de entre las que sobraban, ya que muchas haciendas estaban ya en manos de poderosos personajes —o eran fundos legales o comunes de los pueblos—. Este hecho también significó que los jesuitas consiguieran algunas de estas propiedades como donativos de los mismos mineros o de sus descendientes, una vez que las minas se agotaban o cuando las deudas llevaban a la quiebra a sus propietarios, que se veían obligados a abandonar todo (Bakewell 1971: 166).[2]

---

[2] En 1679, solamente sesenta años después de la donación de Cieneguilla, la sucesión de Zaldívar debía 300 mil pesos, una gran parte de sus tierras de Suche había sido vendida y todos sus bienes habían sido confiscados por la Real Hacienda. La enorme riqueza desapareció en pago de deudas y todas sus tierras fueron dadas en alquiler, con lo cual las rentas quedaron a favor de la Corona.

Origen y formación de las haciendas de Zacatecas

Las primeras entradas de los jesuitas en la zona norteña fueron en 1574, cuando Zacatecas tenía ya 25 años de fundación, en una región constantemente asolada por los ataques de las tribus chichimecas, que todavía no se habían pacificado del todo, entre Querétaro y Zacatecas. En una de esas visitas, conocieron al maese de campo Vicente Zaldívar, quien los escoltó y protegió durante su viaje «[...] seguros y regalados y de lo que experimentó de sus ejemplos y celo en aquel camino quedó tan aficionado y devoto [...] que después nos fundó literalmente, el colegio que en aquella ciudad tiene la Compañía» (Alegre 1958: 78).

En 1589, antes de la donación de Zaldívar, ya poseían una pequeña casa en la villa, al «[...] aceptar la donación de un lugar y algo de dinero para arreglar unas piezas donde vivirían los nuestros el tiempo que viniesen a misiones» (Decorme 1941: 194). Debe añadirse que, inicialmente, los jesuitas fuero a Zacatecas, así como a Guadalajara, Pátzcuaro y Oaxaca, con la intención de formar misiones temporales, pero al ver la posibilidad de crecer con las donaciones recibidas, formaron colegios.

El año siguiente, accediendo a los votos y continuas peticiones de los habitantes —y con el deseo de preparar las futuras entradas a Sinaloa (1590), Sonora (1622), Tepehuanes (1546) y la Tarahumara (1611)— el visitador padre Diego de Avellaneda aceptó establecer su residencia estable en Zacatecas. Para ello, envió a los padres Juan Cajina, Agustín Cano y Jerónimo Ramírez, quienes tardarían otros veinte años en llegar a poner el colegio, «[...] por la poca fijeza que comúnmente tienen los reales de minas que son como las llamaradas de las hojarascas que cuando más crecen están más vecinas a acabarse [...]» (Alegre 1958: 78).

En 1616, el mismo Zaldívar, convertido ya en rico minero y hacendado, hizo la donación para fundar el colegio: esta consistió en las «[...] haciendas de ganado mayor que llaman de la cieneguilla en jurisdicción de Teocaltiche, las compró a Juan de Zepeda, vecino de la ciudad que las heredó de su mujer Elvira Rodríguez, mujer que antes fue de Francisco Rodríguez Ronquillo, vecino que fue de Nochistlan y Teocaltiche [...]».[3] La donación que hizo Zaldívar no consistía en tierras que él poseía antes, sino que las había comprado a Juan de Zepeda en ese mes para cederlas inmediatamente a los jesuitas. La extensión original era de 7 sitios de ganado mayor, 4 sitios de ganado menor y 24 caballerías de tierra, en total más de 16 mil hectáreas. Comprendía varios ranchos, y estancias reunidas y separadas que, desde 1555, habían sido adquiridos por diferentes personajes de la frontera: capitanes, granjeros y comerciantes, en los sitios de Boca de Benavente, Cieneguilla, Milpa de Flores, Canutillo, Estancia de Rodeo,

[3] Archivo Histórico de Cieneguilla (AHC), tomo I, «Escritura de las cláusulas del testamento de Elvira Rodríguez, esposa de Vicente Zaldívar».

Guaxotitlán, Tepetitlán, Río de Avalos y Valle Hermoso; incluso, en la misma región, se estableció un presidio en 1569 llamado Ciénega de Portugal, que protegía el camino real a Zacatecas de los ataques chichimecas.

Zaldívar, con el título de patrono y fundador, y con todos los privilegios que esto implicaba, también dejó dinero «[...] para muchas obras de adorno de la iglesia, torre, retablo y algunas otras alhajas para el servicio de los altares [...]»,[4] pero la importancia de las tierras fue fundamental para el sustento de este colegio, al igual que otros como el de Puebla, Tepotzotlán y San Luis Potosí. Aunque no todos los donadores fueron hacendados o mineros, también los curas, canónigos y clérigos dejaron sus bienes y propiedades a los jesuitas.[5]

Con la fundación, los jesuitas iniciaron rápidamente las «[...] diligencias practicadas en la posesión que tomó el colegio de Zacatecas de todas las tierras comprendidas en la hacienda de San José de Cieneguilla en virtud de la donación [...]» que incluían el deslinde y organización de las tierras y cultivos, y el levantamiento de inventarios. Por otro lado, se inició una serie de adquisiciones de tierras cercanas a Cieneguilla, por donaciones o por compras, a viudas o herederos de los dueños originales. Debe decirse que todas las tierras que adquirían y las que recibieron de Zaldívar no eran tierras yermas sino que ya tenían una producción avanzada:

> [...] todas las tierras con todos los montes, pastos, aguas y abrevaderos, potreros, casas, corrales y cercados, ganados mayores y menores y de cerda, mansos y de rodeo, mulas y machos, burros y burras, caballos y potros, yeguas y potrancas, bueyes y carretas, herramientas y aperos, tierras de pan llevar, sementeras de maíz y otras semillas frutales, hortalizas cogidos y por coger y lo demás a la dicha hacienda anexo y perteneciente de derecho y por ir al herradero y servicio de los indios [...].[6]

Por este motivo, era más fácil continuar con la producción en una hacienda productiva, con mano de obra y tierra habilitada, que empezar de cero. En esta tarea los padres se fijaron mucho ya que solo aceptaron los donativos de buenas tierras con posibilidad de obtener ganancias rápidamente.

También luchaban por sus tierras en los casos en que estas fueran invadidas o usurpadas por otros hacendados, costumbre común en aquellas extensiones en las que incluso una manera de obtener la propiedad era ocupándola «[...] pacíficamente por

---

[4] AHC, t.° I. La iglesia se terminó recién en 1625.

[5] Del Colegio de Puebla fue fundador Melchor Covarrubias, comerciante en cochinilla. Pedro Ruiz de Ahumada, mercader de México, fundó Tepotzotlan, con lo que se compró la hacienda de Santa Lucía. Martín Ruiz de Zavala fundó el colegio de San Luis Potosí. Curas, canónigos y clérigos también hicieron donaciones a los jesuitas, con las que se fundaron seminarios como el de Veracruz. El colegio de Guadalajara fue fundado por el cabildo de la catedral de la misma ciudad. Véase Chevalier (1975: 295).

[6] AHC, t.° I, «Donación de Vicente Zaldívar».

más de cinco años». Así, en 1697 obtienen «[...] sobre la restitución al Colegio de Zacatecas de las ¾ de sitio de ganado mayor que poseía Florencia López de la Cerda conforme a lo determinado por la sentencia pronunciada en pleito [...]» y también otra sentencia a su favor, en 1719, cuando se les expiden los «[...] autos de restitución de tierras en que habían sido perjudicados los sitios del Donado, Mazatitlan y Tepetitlan [...]».[7] Estos largos pleitos llevaban los administradores en las instancias de Guadalajara: en este último caso, se trató del padre Nicolás Carrillo de Sandi.

En 1637 compraron al hijo de Diego de los Ríos Proaño, uno de los propietarios originales desde 1560, tierras cercanas a Cieneguilla, 20 mil hectáreas en Tepetitlán, con lo que se acrecentó la extensión original. Además de las compras que engrandecían la propiedad, también hicieron ventas con utilidad; de la hacienda de Cieneguilla vendieron, en 1654, una porción denominada San Nicolás Chapultepec[8] a un cierto Miguel León, comerciante de Zacatecas, por la suma de 8.900 pesos, de los que León en realidad pagó solo 900 pesos, ya que el resto se dividió en dos censos: uno de 3 mil pesos a favor de los padres de Zacatecas y otro de 5 mil pesos a favor de Juana Rivera, viuda de un vecino de Aguascalientes, quien dos años antes había vendido a los padres el mismo terreno. En la operación no se le pagó a Rivera, sino que se puso a censo el monto de la operación que dos años después se liquidaba, con lo cual ganaron los padres 3.900 pesos.

En 1712 se realizó otra importante compra para cuadrar la propiedad, en este caso, de las tierras de Joiquinaque, dos sitios de ganado mayor y cuatro caballerías, una extensión de casi 4 mil hectáreas. Por último, en 1754, el administrador padre Sebastián Vergara adquirió para el colegio un sitio de ganado mayor, y diez y media caballerías de tierras realengas.

Las «composiciones» también fueron una forma usual de agrandar la extensión de las tierras. En las haciendas del norte, especialmente en Tetillas, Ciénega Grande y Cieneguilla, las «composiciones» reales alcanzaron hasta el 25 por ciento de la extensión de las haciendas. En 1644 solicitaron al rey Felipe IV, por medio del visitador Cristóbal de Torres, oidor de la Real Hacienda de Guadalajara y juez de «composiciones», a pedimento del padre Juan de Paz del Colegio de Zacatecas, composición de 6 1/4 sitios de ganado menor y 28 caballerías, cerca de 6 mil hectáreas en Cieneguilla, aunque la

---

[7] AHC, t.° I, «Donación de Vicente Zaldívar».

[8] Dice Bakewell (1971: 169): «La renta de los censos —de esta hacienda de San Nicolás Chapultepec— habría producido 150 pesos al año a la Compañía y 250 pesos a los descendientes de Rivera. Quizá como resultado de las dificultades económicas de aquellos años, el colegio [...] prefirió un ingreso fijo de la tierra, dejando de explotarla directamente, porque cuatro meses después León la vendió de nuevo en la pequeña suma de 200 pesos en efectivo transfiriendo los 8'000 pesos de capital sobre los que eran pagaderos los censos [...]». También la escritura está en AHC, t.° I.

resolución no llegaría hasta 1697 por diferencias y alegatos de los colindantes. Por esta composición, se pagaron solo 450 pesos.

Los procesos y mediciones eran muy lentos, complicados y, en algunas ocasiones, los agrimensores se equivocaban al medir o se afectaba a terceros, por lo cual se debía volver a realizar los levantamientos varias veces, aunque también durante las tareas de medición y amojonamiento se rectificaban los propios linderos y se «tomaban» más tierras. En 1719 y 1725 se volvieron a pedir rectificaciones, de lo que resultó que «[...] Don Francisco Feijoo Centellas de dicho consejo de indias [...], hizo nueva merced de otros seis sitios y un cuarto de ganado mayor y veintiocho caballerías y media de tierra que entre los referidos resultaron realengos al Colegio de la Compañía de Jesús de Zacatecas [...]».[9] En este caso, al terminar los procesos, se tuvo el «reconocimiento de las tierras de que se compone la hacienda y habiendo enterado en conformidad con los títulos que se le presentaron [...] halló que en estos sitios y sus linderos [...] en total 26 3/4 sitios de ganado mayor y 46 caballerías»,[10] lo que daba un poco más de 50 mil hectáreas.

Otra hacienda que adquirieron los jesuitas para el Colegio de Zacatecas fue la de Santa Rita de Tetillas, cercana a Sombrerete —realmente estaba en jurisdicción del obispado de Durango, pero esto no causó problemas a los jesuitas—. Fue donada por los hermanos Agustín y Pedro Rincón de Ortega en 1656,[11] y ampliada por otras donaciones a cargo del canónigo Francisco Pérez de Aragón en 1710 (Saravia 1978, t.° III: 80)[12] y también por compras que hizo el colegio. En 1659, Diego Romero les vendió un sitio y tres caballerías en el Cansalejo por 400 pesos, y Nicolás López, ese mismo año, también vende en 350 pesos dos sitios de ganado mayor. Con todas las anexiones y «composiciones», esta hacienda llegó a tener 170 mil hectáreas en la zona aledaña a las minas, dedicada principalmente a la cría de ganado (Tovar Pinzón 1975: 152), con amplias extensiones de pino y de encino, huertas de nogales y nopaleras. En esta enorme extensión, habitaban en varios ranchos y estancias 5.500 almas en 1805 (Florescano 1976: 104).

Es claro que las mayores extensiones de tierra se hallaban en los lugares de menor población o donde no había todavía suficientes asentamientos permanentes, lo que permitía, por otro lado, la ocupación de una mayor extensión que la adquirida originalmente, admitiendo «composiciones» muy generosas.

---

[9] AHC, t.° II. Las medidas fueron hechas por el comisario y agrimensor Antonio Rodríguez Hipólito, quien fue midiendo el terreno a cordeles de cincuenta varas y poniendo mojoneras.

[10] AHC, t.° II.

[11] AHC, t.° II: «[...] que donaron al citado Colegio el capitán Don Agustín Rincón de Ortega y el licenciado Don Pedro Juan Rincón de Ortega hermano, como se percibe en el instrumento que este segundo otorgó por si [...]».

[12] Sobre el canónigo Francisco Pérez de Aragón y sus bienes.

La tercera propiedad que tuvieron los jesuitas del Colegio de Zacatecas fue la hacienda de Ciénega Grande durante el siglo XVI. Aquí se colocó un presidio de la «ruta de la plata» (Arnal 1995: 181, 202). Mejor conocido como San José de Linares, estaba ubicado cerca del pueblo de Asientos. Se dedicó a la plata, por lo que no llegó a tener ganado ni sementeras, excepto aquellas para el mantenimiento de los sirvientes. Tenía una pequeña capilla con sus respectivos ornamentos, molino de pan, «cuartos en las minas» y una casa en Asientos.[13] La adquisición de esta hacienda en 1754 fue muy oportuna, ya que la producción de plata en México se elevó en un 300 por ciento entre 1700 y 1750 (Braudel 1979, vol. III: 352). Sin embargo, hacia 1774, ya estaba casi abandonada en su explotación de minas: «En el Real de los Asientos [...] hay un crecido número de minas que por la cortedad de sus leyes y falta de caudales para su fomento no merecen atención [...] pero no dejan de producir algunas platas, que sacan con mucha fatiga y pocas utilidades los pobres que las habilitan con su trabajo personal» (Braudel 1979, vol. III: 352).

En la región norteña que comprendía el obispado de Guadalajara, donde se fundaron los colegios de San Luis Gonzaga de Zacatecas, el Seminario de San Juan en Guadalajara y el de Durango, donde se ubicaron un colegio y las residencias de Chihuahua, Parral y Parras, existía el diez por ciento del total de las haciendas, aunque con una extensión superior al treinta por ciento de la superficie total que poseían.

Solo el Colegio de Zacatecas manejaba tres de las haciendas más productivas y de mayor superficie: entre las tres reunían cerca del 15 por ciento de la extensión total de las haciendas. La elevada concentración de tierras en esta región se debió principalmente al tipo de suelo y cultivo apropiado, ya que solo una pequeña fracción se podía dedicar a las labores agrícolas debido a la corta estación de lluvias y a la topografía del terreno, que en estos sitios está lleno de cañadas y montes. La mayor parte de la tierra se utilizaba, pues, como potreros para la crianza del ganado.

Administración de las haciendas

Ya se ha dicho que las haciendas se iniciaban con una o varias donaciones de tierras ya labradas y con algo de ganado. De todos modos, al principio, debían consolidarse y conocerse por los administradores. Desde principios del siglo XVII, se reglamentó la conducta que debía tenerse con la gente de servicio y con los obreros agrícolas, la «economía de la agricultura» (Chevalier 1975: 303), y se aconsejó que se siguieran los usos locales. Sin embargo, no fue sino hasta el siglo XVIII que se hicieron las «Instrucciones

[13] AHC, leg. 2 [Copia del estado y liquidación que formó esta contaduría general de Temporalidades en la entrega que se hizo a Don Antonio Piñeiro (apoderado del Conde de Regla) de las haciendas que dentro se expresan].

que han de guardar los hermanos administradores de haciendas de campo» (Chevalier 1950), las cuales precisan ciertas costumbres y reglas, haciendo hincapié en el comportamiento de los administradores.

En las haciendas existían tres tipos de trabajadores. En primer lugar se hallaban los esclavos mulatos, a los que se debía tratar como a hijos de familia y darles regalos: «[...] una vez al año repartirán a todos los esclavos vestidos nuevos, sombreros, frazadas [...]» (Chevalier 1950). Esto no impedía que se vendieran o cambiaran. En Cieneguilla se vendieron tres esclavos en 1754, una María Luganda ya vieja «para que con su procedido se compre otra»;[14] otro Felipe Neri y Pedro, un jabonero que pidió licencia para buscar amo y finalmente se le vendió a un vecino de Querétaro. En segundo lugar figuran los peones y vaqueros, quienes vivían en la misma hacienda, en casas cercanas, y recibían su pago semanal por jornada trabajada. Por último, se hallaban las cuadrillas de indios de pueblos aledaños que se presentaban con sus capataces cuando era tiempo de siembras, cosechas, trasquilas o herraderos, es decir, cuando se necesitaba más gente eventual. Estos pagos se hacían, en ocasiones, a los mismos pueblos que los proporcionaban, como el de San Marcos en Aguascalientes o a otros cercanos: «[...] treinta pesos que pagué de tributos a la jurisdicción de Teocaltiche para los sirvientes de estas haciendas, pertenecientes a ella, contra las cartas de pago del alcalde mayor [...]».[15]

Los administradores eran coadjutores temporales o hermanos legos, que tenían conocimientos sobre agricultura y crianza, y conocían los oficios. Incluso podían ser carpinteros, albañiles, oficiales y maestros de obra que cuidaban de la construcción, reparación y conservación de las haciendas, o de los edificios para colegios, seminarios y noviciados (Rodríguez 2002: 15). Hacia 1700 llegó a la hacienda de Cieneguilla Ignacio Enríquez, quien construyó el patio más antiguo, que fue la primera parte de la hacienda. Se sabe que, hacia 1719, estuvo a cargo Nicolás Carrillo de Sandi; lo siguió Baltasar López hacia 1730, quien levantó los arcos del patio principal y fue estupendo arquitecto, pues dejó una decoración de cantera labrada con los símbolos de los evangelistas. Fue trasladado en 1751 al colegio de Valladolid, donde se encargó de otra hacienda. Era de «[...] ingenio y prudencia, suficiente de juicio, bueno de mucha experiencia, de complexión sanguínea de gran talento para lo del campo» (Zambrano 1974: 78). En 1755, era despensero en el colegio de Durango. Finalmente, en 1743, llegó a Cieneguilla el padre Sebastián Vergara, quien saldría en 1767 con los expulsados, para luego morir en Roma en 1770.

Los administradores tenían poderes amplísimos, pues no solo se encargaban de la dirección de todo lo referente al campo, sino también de los almacenes y muebles,

[14] AHC, t.° II.

[15] AHC, t.° II, «Lista de las existencias que quedaron en ésta hacienda de Cieneguilla», 7 de noviembre de 1768.

inventarios de animales, contratación de peones, arrendatarios,[16] mejoras en las haciendas, pagos y cobros, y demás labores de administración que debían llevar con gran pulcritud en varios libros que se copiaban para que hubiera duplicados en los colegios. También eran responsables de la arquitectura y de la infraestructura, y hacían los corrales, acequias, aljibes, canales y presas, e incluso las casas de los peones. En las temporadas de poco trabajo en el campo, se llevaban cuadrillas para reparar los mismos colegios o ampliar sus instalaciones.

El período de mayor crecimiento de las haciendas norteñas fue desde mediados del siglo XVII hasta su expulsión, cien años en los cuales la aparición de poblados en esta región se fue consolidando, y las haciendas jesuitas también pudieron abastecerlos no solo con los productos del campo sino con el procesamiento de estos. Así, en 1738, obtuvieron permiso para poner un molino de pan en Cieneguilla y en Tetillas;[17] también tenían casas de matanza completas con prensas, peroles y cuchillos para preparar y salar la carne; de los libros de las tiendas se deduce que enviaban a Aguascalientes cueros para hacer vaqueta, vendían sebo, arena, cal y leña; y mantenían a varios artesanos,[18] sastres, zapateros, herreros, alfareros, que producían capas, calzas, faldellines, aderezos de silla de montar, corazas (arnés), arquetas, hachas, llaves, herrajes diversos y piezas de loza para cocinar y comer que utilizaban en la misma hacienda. En 1767 había en Cieneguilla 93 peones y vaqueros que vivían con sus familias en casas de adobe cercanas al casco mayor.

Estas haciendas del Colegio de Zacatecas fueron de las más productivas: «Apenas se encontrará en América otro colegio de menos gravamen y más desempeñado que el grande de Zacatecas, pues los cortos que tiene en consideración a sus fondos se hallan dotados, la mayor parte, con principales que reconocen varios sujetos [...] sus productos anuales calcula la contaduría podrían ascender a más de 35'000 pesos después de satisfechos todos los gastos de administración y cultivo» (Riley 1975: 244).

Cuando el Conde de Regla adquiere estas haciendas en 1781, en puja con don Manuel de la Borda, lo hace basado en un avalúo practicado diez años antes por la Junta de Temporalidades, con lo cual logra la más ventajosa operación de compraventa durante todo el virreinato, ya que estas tres haciendas sumaban un avalúo de 751 mil pesos y se adquirieron en solo 382 mil pesos. En esta operación, don Pedro Romero

[16] AHC. En 1747 había veinticinco arrendatarios en Cieneguilla, entre ellos «los indios de San Marcos» y alguna viuda que seguramente subarrendaba las tierras. Esta cantidad de medieros podía aumentar hasta cuarenta o cincuenta, los que pagaban con parte de la cosecha o de los vientres que se sacaban, en caso de ganado, aunque lo mismo pagaban en dinero contante y sonante, desde 4 hasta 100 pesos, dependiendo de la calidad y cantidad de tierras que ocupaban, aunque estas deudas por renta siempre eran un pasivo permanente en las cuentas de los administradores.

[17] El de Cieneguilla tiene fecha de mayo 13 de 1738, y costó 110 pesos (AHC).

[18] AHC, «Cuenta de gastos de esta hacienda de cieneguilla...».

de Terreros adquirió también las haciendas de Santa Lucía que sumaban 150 mil hectáreas y que se valuaron en 1.148.000 pesos, al comprarlas en tan solo 660.160 pesos. En total, por poco más de un millón de pesos, consiguió las mejores tierras de hacienda de su época.

Un hombre tan cercano a los jesuitas, a quienes prestaba dinero a cambio de pagarés cuando era necesario, y con una fuerza económica enorme, estaba en posibilidades de obtener las mejores tierras, «composiciones» y compras, con una documentación exageradamente completa, tal y como la llevaban en el Colegio de Zacatecas:

> [...] compuesta de diez relaciones, dos testimonios de fundación del colegio y cesión de bienes a favor del seminario, de veintinueve cuadernos y documentos de obras pías, otras tantas escrituras de casas pertenecientes a la congregación de la Anunciata y Dolores, dos de censo libre, una certificación de haberse redimido otras dos del cobro de réditos, cuatro testimonios de las cargas de la hacienda de Ciénega, diez cuadernos de escrituras de capellanías cuyo patronato recayó en los rectores que fueron de aquel colegio, todo con sus extractos y respectivas cartas de reuniones y el índice general de los referidos documentos que los acompaña [...]. (Carta de Manuel Ventura al Virrey, 27 de enero de 1774, citada por Hamnett 1978: 75)

Sin embargo, Pedro Romero de Terreros murió antes de satisfacer el adeudo que debía ser de contado y, en 1782, la Junta de Temporalidades le exigió el cumplimiento a sus herederos, obligándolos a tramitar préstamos, incluso a hipotecar Tetillas. En 1799 venderían las haciendas a don Diego Rul, uno de los hombres más poderosos de Guanajuato, en 589 mil pesos (Recéndez 2000: 134). En 1767, la hacienda de Tetillas tenía unas cien mil ovejas, tres mil carneros y siete mil caballos y mulas.[19] Aunque Cieneguilla se dedicaba más a la labor, ya que en 1767 había producido mil toneladas de maíz, poseía tres mil cabezas de ganado, y cinco mil caballos y mulas. Debe añadirse que las haciendas jesuitas también funcionaban como almacenes y regulaban los precios del mercado de carnes y cereales; sus depósitos y trojes, repartidos en todas las haciendas, y la distribución de las tierras alrededor del centro administrativo y a una distancia no muy lejana, permitieron un mayor control y comunicación entre el rector y los administradores, lo que significó que se abastecieran las poblaciones aledañas con prontitud, en cuanto se asomaba un especulador. Además, en muchas de ellas dispusieron de la concesión de no pagar alcabala,[20] hecho que les permitió obtener un producto más barato con el cual competir en el mercado. Entre 1767 y 1794, los altibajos en los precios del maíz parecen evidenciar esa falta de control.

---

[19] AHC, «Cuenta de gastos de esta hacienda de cieneguilla...»

[20] AHC, «Testimonio del auto sobre excepción de alcabala a los frutos de cieneguilla... expedido por el superintendente de la Real Aduana, D. José del Mazo». Los jesuitas recibieron la exención de la alcabala en 1582, hasta 1754; cuando fue rescindida por Carlos III, equivalía al 2 por ciento sobre las ventas.

La hacienda de Cieneguilla se convirtió en almacén central para las otras y para el colegio. De sus tiendas salía la mercancía para abastecer de ropa, mantas, paños y, en general, «varios géneros para completar el avío de la gente de estas haciendas».[21]

Entre 1767 y 1782, siguieron produciendo en manos de los administradores de la Junta de Temporalidades. En los primeros tres años después de la expulsión, las tres haciendas produjeron 132.377 pesos, cifra que «[...] comprueba una buena conducta y celo en el comisionado, pues de otra suerte parece imposible que en las circunstancias y situaciones en que estaban las haciendas de aquel entonces pudiesen producir con tanto exceso» (Tovar Pinzón 1975: 188).[22] Felipe de Nevé fue el administrador entre 1767 y 1774, y Pedro Morando, quien se encargó de las subastas de los bienes y de la entrega del templo de Zacatecas a los dominicos, lo reemplazó hasta 1785 o 1790, cuando apareció José Fernández. En 1802, estaba a cargo de las últimas ventas de ranchos y arrendamientos Pedro Paniagua (Recéndez 2000: 134).

Producción e infraestructura

Una de las consecuencias de esta gran acumulación de tierras fue que se imposibilitó la formación de asentamientos o pueblos dentro de sus límites, lo que impidió que una buena parte de esos sitios de buenas tierras pudiera servir como asentamiento, excepto aquellos terrenos aledaños a las haciendas que sirvieron como casas de los peones y que, después de la expulsión, se consolidaron como pequeños poblados.

La construcción de infraestructura agrícola, como acueductos, canales, aljibes, presas (Tovar Pinzón 1975: 164)[23] y corrales, trojes, molinos y depósitos, hicieron que los valores de la tierra en estas haciendas fueran de los más altos, aunque al momento de vender las propiedades al Conde de Regla estos fueron disminuidos, quizá con la intención de favorecer al comprador. También debe decirse que la hacienda de Linares, entre 1767 y 1771, apenas se había rehabilitado, ya que en el año de la expulsión se había quedado «[...] sin metal ni montón alguno en primeros de octubre de 67 a causa del arrendamiento que se solicitó de ella, fue preciso poblarla de nuevo e igualmente sus minas [...] consumiendo más de veinte mil pesos en rehabilitación» (Tovar Pinzón 1975: 185). Las otras haciendas también habían mermado sus ganados.

---

[21] AHC, t.° II.

[22] Fuente: ANCH, Jesuitas, México, t.° 274. doc. 17.

[23] «En Cieneguilla construyeron tres grandes presas, la del Gavilán de 210 varas de largo en un alto de 20 varas de targea, que va a el varreno [...] la de la Ciénega que tiene 196 varas y de gruesa 5 ½ en el alto de 14 varas y 11 pilares gruesos —que todavía se puede ver en la hacienda. Esto mismo hizo que las tierras de riego en Cieneguilla alcanzaran los valores más altos por hectárea». En Linares también hicieron otras obras hidráulicas como acueductos, «la tarjea del arte de agua que tiene 514 ½ varas de calicanto y 80 arcos por donde viene el agua [...]». ANCH, Jesuitas, México, t.° 272, docs. 2, 7 y t.° 278, doc. 2.

Las cantidades no cuadran porque no se incluyen otros tipos de ganado lanar y caballada, casas de los operarios, huertas urbanas, semillas, etcétera.

A los administradores de Temporalidades les interesaba el rendimiento de las haciendas; las del Colegio de Zacatecas fueron de las que más alto interés daban. En Cieneguilla, entre 1767 y 1772, la ganancia líquida fue de 53.387 pesos, lo que significó el 2,2 por ciento del valor de las tierras. Habría que aumentar a esto el ingreso por arrendatarios, lo que elevaría este total al 2,5 por ciento (Tovar Pinzón 1975: 216). En Tetillas se obtuvieron, en el mismo período, 88.239 pesos con un rendimiento de 5,7 por ciento y, en Linares, 48.164 pesos con un rendimiento en el período de 10,6 por ciento, a pesar de que, durante dos años (1767 y 1771) no produjeron nada, ya que hubo que hacer reposiciones de materiales y avíos para las minas.

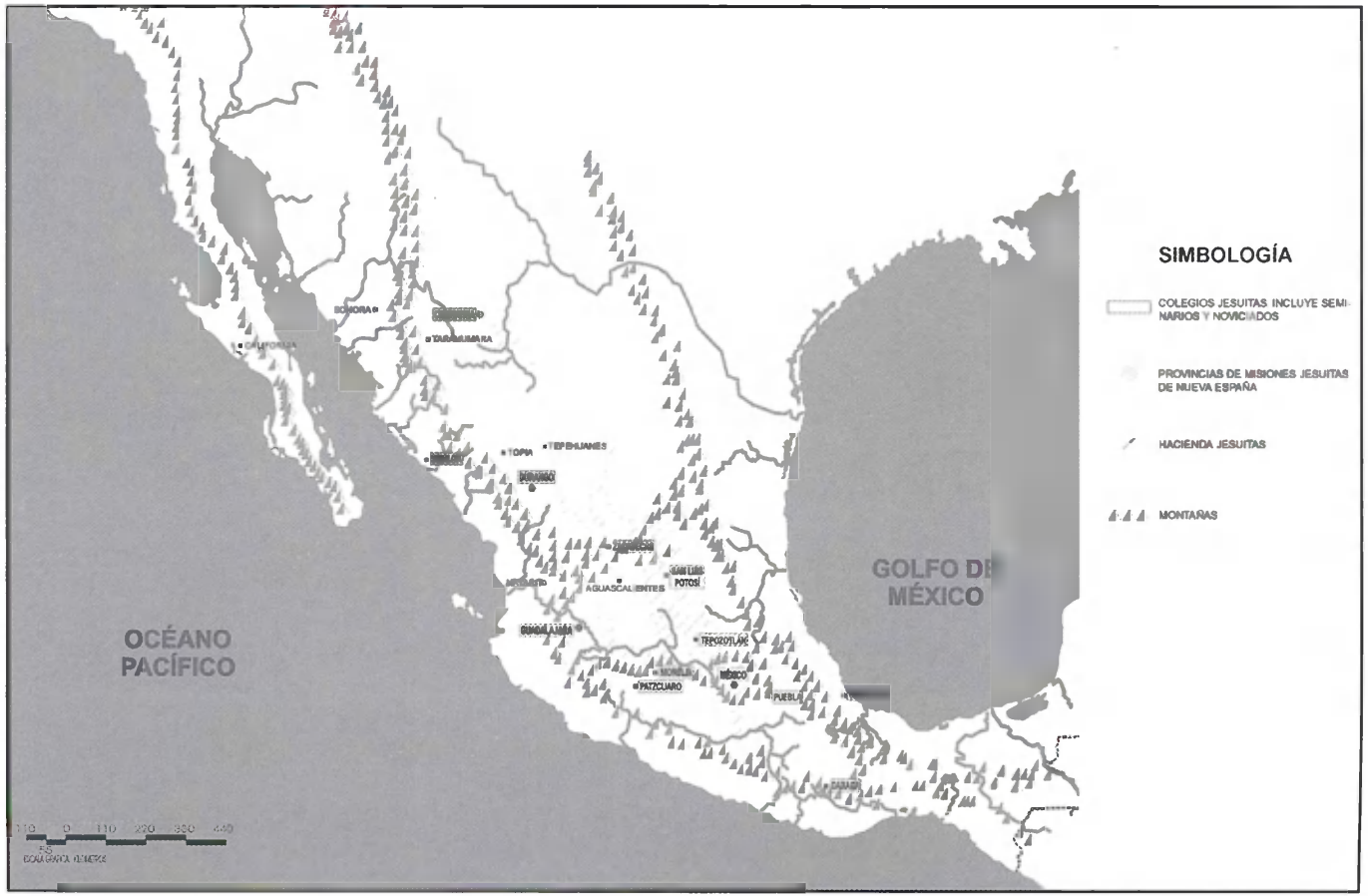
Por otro lado, los gastos en las haciendas aumentaban en las épocas previas a las cosechas, sobre todo en esas tierras de temporal, donde la temporada de lluvias se da entre julio y octubre, cuando se preparaban las tareas para el corte y almacenamiento, por lo que se tenía que contratar más personal eventual, reparar los caminos, hacer puentes, habilitar bordos, y reparar carretas y bodegas.

Los jesuitas fueron buenos administradores de los bienes de haciendas, pero no con el ánimo de acaparar la tierra. Si bien la extensión de las propiedades era enorme, no intentaron ser los únicos dueños. El rendimiento económico era un reto para ser capaces de sostener los colegios y las misiones lejanas del noroeste. Por eso pusieron tanta atención en los productos y en el tipo de cultivos apropiados en cada región, y descubrieron cuáles eran más ventajosos y qué tipo de ganado criar; sobre todo, consideraron el campo como una manera de redimir al hombre, con lo cual se adelantaron a las teorías de la Ilustración, que acentuaba la salvación y conciliación del hombre en la naturaleza.

Cuadro comparativo de valores

HACIENDAS	1767			1782		
	Tierras (a) Infraestructura	Ganado	Valor total (a)	Tierras Infraestructura	Ganado	Valor
Cieneguilla	256.000	30.952	388.447	83.226	18.562	151.000
Tetillas	153.000	117.000	281.368	28.872	72.403	186.000
Ciénega Grande (Linares)	_	_	75.665	18.247	570	43.650

(a) Incluía la iglesia y sus ornamentos, muebles de las casas, aperos de labranza, herramientas, carretas, etcétera.



Provincia de Misiones
Ubicación de las misiones jesuitas en Sonora, Sinaloa y Tarahumara

Patio principal construido por Baltazar López en 1734

Patio primitivo construido por el administrador Ignacio Enríquez en 1713

A partir del siglo XIX, los nuevos propietarios dividieron las tierras y las vendieron, ya que era muy difícil igualar los rendimientos de los jesuitas, así como su espléndida organización y comercialización. Era más complicado trasladar y colocar las mercancías. A pesar de que la familia Rul tenía almacenes y tiendas en Guanajuato, también se complicaba la renta a los medieros y se debían pagar los impuestos completos, así que esas grandes extensiones fueron dividiéndose y disminuyendo. Por otro lado, las nuevas condiciones de cultivo y recolección en otras zonas agrícolas hicieron que esta región norteña se dedicara casi exclusivamente a la crianza de ganado. La arquitectura misma de la casa principal en Cieneguilla (Arnal 1981: 112) y Tetillas también se modificó para hacer más confortables los espacios. Las trojes adjuntas a la casa se abandonaron por otras más alejadas; las habitaciones se transformaron y se añadió otro tipo de servicios. Las haciendas siguieron produciendo, aunque ya nunca con la eficiencia que caracterizó el período jesuita.

Las actividades agrícolas durante el siglo XIX en México quedaron obstaculizadas debido a un conjunto de políticas, decretos y leyes que «[...] ampliaron el abismo entre ganancias privadas y sociales de la actividad económica» (Coatsworth 1978: 81), al contrario de lo que ocurrió en la época en que las mismas haciendas estuvieron en manos de los jesuitas, cuando la derrama de la producción llegó a más beneficiados. Por otro lado, la falta de capacidad empresarial para aprovechar los mercados regionales, la carencia de transportes adecuados, la división de las propiedades, la abolición de los mayorazgos, la poca preparación de los nuevos propietarios en las cosas de la tierra y el aislamiento entre los adquirientes de la tierra produjeron incompetencia, carencia de un mercado, atrofia en los canales de entrega y pocas reservas. Todo esto fue acabando con un sistema organizado y con redes de conexión controladas desde los grandes centros de decisión que fueron los colegios jesuitas.

Bibliografía

Alegre, Francisco Javier

1958 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España.* Roma: IHSJ.

Alessio Robles, Vito

1978 *Coahuila y Texas en la época colonial.* México D. F.: Porrúa.

Arnal, Luis

1981 «Cieneguilla, estudio de restauración de una hacienda jesuita». Tesis de maestría en restauración. México: Universidad La Salle.

1995 *El presidio en México en el siglo XVI.* México D. F.: Univsersidad Nacional Autónoma de México.

BAKEWELL, Peter John

1971 *Silver Mining and Society in Colonial México. Zacatecas, 1546-1700.* Cambridge: Cambridge University Press.

1976 *Minería y sociedad en el México colonial, Zacatecas(1546-1700).* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BRAUDEL, Fernand

1984 *Civilización material, economía y capitalismo.* Siglos XV-XVIII. 3 vols. Madrid: Alianza Editorial.

CHEVALIER, François

1950 *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas.* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

1975 *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas: manuscrito mexicano del siglo XVIII.* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

1976 *La formación de los latifundios en México.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

CHURRUCA, Agustín

1980 *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572- 1580.* México D. F.: Porrúa.

COATSWORTH, JOHN

1979 «Obstacles to Economic Growth in Nineteenth Century Mexico». En *American Historical Review*, 83, pp. 81-100. Febrero.

DECORME, Gerard

1941 *La obra de los jesuitas durante la época colonial (1572-1767).* México D. F.: Porrúa.

FLORESCANO, Enrique

1976 *Descripciones económicas regionales de Nueva España (provincias del norte 1700-1814).* México: Secretaría de Educación Pública - Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1979 *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500- 1975).* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

FONSECA, Fabián de y Carlos de URRUTIA

1845-1953 *Historia General de la Real Hacienda escrita.* México D. F.: V. García Torres.

GÓMEZ SERRANO, Jesús

2000 *Haciendas y ranchos de Aguascalientes.* México D. F.: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

HAMNETT, Brian

1978 *Contrarrevolución en México y en el Perú (1800-1824).* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

López Miramontes, Álvaro
1980 *Las minas de Nueva España en 1774.* México D. F.: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lyon, Eugene
1976 *The Enterprise of Florida, Pedro Menendez de Aviles and the Spanish Conquest of 1565-1568.* Gainesville: University Presses of Florida.
1990 *Pedro Menéndez de Avilés.* Nueva York: Garland.

Polzer, Charles
1976 *Rules and precepts of the Jesuit Missions of northwestern New Spain.* Tucson: University of Arizona Press.

Recéndez, Emilia
2000 *Zacatecas: la expulsión de la Compañía de Jesús (y sus consecuencias).* México D. F.: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Riley, James Denson
1975 *Santa Lucía: desarrollo y administración de una hacienda jesuita, en el siglo XVIII.* México D. F.: Siglo XXI.

Rodríguez, Alfonso
2002 *La arquitectura de los jesuitas.* Madrid: Edilupa.

Saravia, Atanasio G.
1978 *Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya.* 3 vols. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Tovar Pinzón, Hermes
1975 «Elementos constitutivos de la empresa jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México». En Enrique Florescano (coord.). *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* México D. F.: Siglo XXI, pp. 132-222.

Vargas-Lobsinger, María
1992 *Formación y decadencia de una fortuna (los mayorazgos de San Miguel de Aguayo y de San Pedro del Álamo, 1583-1823).* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Zambrano, Francisco
1974 *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México.* México D. F.: Jus.

Las haciendas del Fondo Piadoso de las Californias

Ignacio del Río
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México
México, D. F.

El problema del financiamiento de las misiones californianas

Si una de las evidentes preocupaciones de los misioneros jesuitas era la de lograr que, tan pronto como fuera posible, sus establecimientos misionales llegaran a ser económicamente autosuficientes, respecto del caso de la península de California dichos religiosos tuvieron claro, aun desde antes de hacer allí sus primeras fundaciones, que su permanencia en las áridas tierras peninsulares (y, con ella, el programa de evangelización de los indios californios) dependería de los recursos de aprovisionamiento que se pudieran mandar desde fuera. Algunos de los padres promotores de la expansión misional hacia California concibieron, desde fechas tempranas, que las misiones jesuíticas establecidas en el noroeste continental novohispano, particularmente las de Sinaloa, Ostimuri y la Alta Pimería, podrían proveer, por lo menos en parte, el apoyo que se necesitaría para sostener las futuras misiones californianas. Pero, cuando se decidió hacer ya la entrada fundacional, el misionero autorizado para ello, el padre Juan María de Salvatierra, se dio a la tarea de constituir en la ciudad de México un fondo financiero de apoyo, y acudió para ello al recurso de las limosnas pías. Así, el Rey tenía mandado por entonces que no se emplearan dineros del Real Erario en la empresa californiana, tenida a la sazón por impracticable.

Mientras gestionaba la autorización necesaria para pasar a la península de California a evangelizar a sus pobladores, el padre Salvatierra reunió algunos miles de pesos y se aseguró otros apoyos necesarios, como fueron las embarcaciones en las que se haría la entrada. De ese modo, y con los víveres que desde entonces empezaron a aportar las misiones jesuíticas establecidas en el noroeste continental, el religioso pudo fundar, en 1697, la primera misión californiana, llamada Nuestra Señora de Loreto.

Los caudales conseguidos en un principio se incrementaron pronto con otros que hicieron posible extender el sistema misional en tierras peninsulares. Además de las entregas directas de recursos en efectivo, varios benefactores fincaron depósitos

irregulares, cuyos réditos, tasados al cinco por ciento, habrían de servir para sostener las misiones que se fundaran. Se estimaba que, para cubrir el sínodo de cada misionero de California, era necesario asegurar un depósito de diez mil pesos, que rendiría quinientos pesos anuales. Los réditos eran recolectados y administrados por un religioso miembro de la Compañía de Jesús al que se nombraba procurador de las misiones californianas.

El esquema pareció conveniente en un principio, hasta que sucedió que uno de los benefactores, el comerciante Juan Bautista López, que había fincado su depósito sobre bienes de su propiedad, sufrió una total bancarrota, con lo que se perdió el principal y ya no pudo sostenerse la misión para cuya fundación y mantenimiento había servido el donativo del comerciante (Venegas 1944, vol. II: 153). Esta experiencia hizo pensar a los jesuitas en la conveniencia de adquirir bienes raíces con los caudales que se recibían, a fin de poner estos a salvo de tales riesgos.

En efecto, al ver lo que había ocurrido con los recursos aportados por Juan Bautista López, el padre Salvatierra propuso a la Consulta de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús que, en lo sucesivo, se compraran haciendas para asegurar, de esta forma, los capitales donados en apoyo de las misiones peninsulares. Los padres consultores no rechazaron la idea, aunque uno de ellos temió que la pretensión pudiera ir contra el instituto de la Compañía. En el ánimo de que la duda fuera despejada por la más elevada opinión dentro de la corporación ignaciana, el misionero de California sometió su propuesta a la consideración del padre general Michelangelo Tamburini, quien no encontró objetable la idea y giró la autorización correspondiente. La carta del padre general se recibió en la Nueva España en 1716 y, en cuanto Salvatierra la tuvo en sus manos, instruyó al padre procurador Alejandro Romano para que viera la forma de invertir el dinero disponible en tierras de labor y en ganado (Venegas 1944, vol. II: 154).

Constitución y crecimiento del Fondo Piadoso de las Californias

Las adquisiciones de los bienes raíces que conformaron el llamado Fondo Piadoso de las Californias empezaron a hacerse hacia 1717, que fue, por cierto, el año en que murió el padre fundador Juan María de Salvatierra. El historiador Venegas dice que las primeras haciendas que se compraron fueron las de Guadalupe, Huapango y Arroyo Zarco (Venegas 1944, vol. II: 154). Puede ser que la de Guadalupe, situada en el valle de Acolman, haya sido adquirida por compra; pero, como se verá luego, las de Huapango y Arroyo Zarco, muy extensas ambas, se recibieron como donación en el año 1718.

Es oportuno detenerse un poco para empezar a ver en detalle las aportaciones que hizo el más importante benefactor de las misiones californianas, don José de la Puente

Peña y Castejón, marqués de Villapuente, a cuyos cuantiosos donativos se agregaron también los de su rica parentela. Se trataba de un personaje acaudalado, de espíritu piadoso y liberalidad poco usual. Se sabe que, para 1706, el marqués había entregado a las misiones por lo menos la suma de 22.100 pesos. Algunos años más tarde, en 1714, hizo un nuevo donativo que consistía en un hato de ovejas que tenía en la hacienda de La Huasteca, y cuyo valor se estimó en diez mil pesos.[1]

No transcurrió mucho tiempo sin que el marqués hiciera otra contribución, esta vez más importante que las anteriores. El 4 de febrero de 1718 suscribió en la ciudad de México una escritura de donación mediante la cual cedía a las misiones de California diez estancias, con un valor estimado de entre 45 y 50 mil pesos. Las propiedades que entregó entonces, nueve de ellas contiguas y localizadas en la jurisdicción de Jilotepec, y la otra perteneciente a la jurisdicción de San Juan del Río, eran las siguientes: Nuestra Señora de los Dolores de Buzio; San José de Petigán, con su estancia llamada Las Vacas; la estancia del Arbolillo o del Pino; la de Luis Marín; la de Teupa; la de Buxa; la de Coapa; la de Huapango; la de Arroyo Zarco; la de Las Palmillas y el sitio llamado Otodejee.[2] Los predios se cedían «[...] con sus casas, trojes, corrales, barbechos, sementeras de trigo aventurero con que se hallan sembradas al presente, y con todos los ganados y demás aperos».[3] Se donaba también el ganado existente en aquellas propiedades, el que comprendía 1.520 reses, 271 yeguas y potros, 24 mulas y machos, 80 caballos, 2.550 ovejas, 12 burros, 547 puercos y 150 bueyes mansos.[4]

Ninguno de los contribuyentes del Fondo Piadoso igualó la generosidad del marqués de Villapuente, la que no varió durante el resto su vida. En su memoria testamentaria, otorgada en la ciudad de La Habana el 7 de diciembre de 1726, dispuso el marqués que, a su fallecimiento, se aportaran al Fondo otras fincas de su propiedad (Fonseca y De Urrutia 1853, vol. VI: 303-304). Al año siguiente, testó su prima Gertrudis de la Peña, marquesa de las Torres de Rada, dueña también de vastas propiedades, quien designó al marqués como su universal heredero,[5] con lo que la fortuna de ambos parientes se fundió prácticamente en una sola.

---

[1] Archivo General de la Nación, México (AGNM en lo sucesivo), Californias 52, ff. 75-75v [s. l.], 1 febrero 1718, «Testimonio y razón de los ganados, aperos y demás bienes que en esta fecha dona el marqués de Villapuente a las misiones de California».

[2] AGNM, Californias 52, ff. 77v-89v, 4 febrero 1718, «Escritura de donación». Nótese que son once los predios nombrados; seguramente algún par de ellos constituía en realidad una sola propiedad.

[3] AGNM, Californias 52, ff. 77v-89v, 4 febrero 1718, «Escritura de donación».

[4] AGNM, Californias 52, ff. 71-77v. [s. l.], 1 febrero 1718, «Testimonio y razón de los ganados, aperos y demás bienes que en esta fecha dona el marqués de Villapuente a las misiones de California».

[5] Copia del testamento, otorgado en la ciudad de México el 25 de junio de 1727. Se encuentra en AGNM, *Californias* 60, ff. 41-50.

A los ya señalados donativos del marqués de Villapuente, se sumaron seguramente otros muchos del mismo donante, de los que no se tiene detalle. Para 1730, el padre Jaime Bravo, quien se encargaba de tomar nota cuidadosamente de las limosnas recibidas, informaba al Marqués que, de acuerdo con lo asentado en los libros, el monto de los capitales recibidos por las misiones de parte del benefactor ascendía a 185.805 pesos.[6] El padre procurador de las misiones de California recibió todavía en 1735 la cantidad de diez mil pesos en efectivo, que entonces entregó De la Puente para seguir sosteniendo la misión de San José del Cabo, fundada años antes y para la cual había estado contribuyendo desde su erección con quinientos pesos anuales.[7] La cantidad se daba para que se impusiera sobre una finca segura o para que se emplease en el fomento de las haciendas pertenecientes al Fondo Piadoso.

Puede decirse que el marqués y su prima doña Gertrudis casi habían tomado por su cuenta el sostenimiento de aquellas lejanas misiones. Aun hicieron una nueva y cuantiosa donación en el año de 1735, en que, según el testimonio de traslado de dominio, adjudicaron a las misiones californianas la hacienda de San Pedro de Ibarra, a la que estaban agregadas las haciendas llamadas El Torreón y Las Golondrinas, y tres sitios de agostadero localizados en el Nuevo Reino de León. Todas estas propiedades se otorgaban junto con el ganado, las construcciones y la semilla almacenada.[8]

Poco después de haber hecho la donación, el marqués de Villapuente viajó a España, donde murió en 1739 en el Colegio Imperial de Madrid (Venegas, vol. II: 328). De acuerdo con su disposición testamentaria, las misiones de California, por medio de su procurador, entraron en posesión del legado, que consistió en los ranchos de La Cañada de Santiago de Huautla, Santa María Magdalena, Santiago y San Luis de las Peras, propiedades cuyo valor conjunto se estimó en 20 mil pesos.[9]

El marqués de Villapuente logró contagiar a otras personas su entusiasmo por la obra que realizaban los jesuitas entre los pueblos californios. Su prima Rosa de la Peña donó en 1731 la cantidad de diez mil pesos para el establecimiento de una

---

[6] Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano 4/56.1, f. 2v, «Carta del padre Jaime Bravo al marqués de Villapuente», Loreto, 1 abril 1731.

[7] El recibo jurídico otorgado por el procurador Juan Francisco Tompes se encuentra en AGNM, Californias 52, ff. 107-109v.

[8] AGNM, *Misiones* 14, f. 2v, «Donación jurídica que el maestre de campo don José de la Puente, Marqués de Villapuente, y doña Gertrudis de la Peña, Marquesa de las Torres de Rada... hicieron a las misiones de Californias». México, 8 junio 1735.

[9] El hermano Juan Francisco Tompes, procurador de las misiones de California, dio por recibidos los bienes según escritura fechada en México el 11 de noviembre de 1746. Este documento se encuentra en AGNM, Californias 52, ff. 111v-115.

misión que debería dedicarse a Santa Rosa[10] y, diez años después, hizo donación a las misiones peninsulares de varios agostaderos situados en el Nuevo Reino de León.[11] Otro personaje de la ciudad de México, el capitán de caballos corazas Luis de Velasco Altamira y Mendoza, dispuso que, al morir, se entregaran de sus bienes los consabidos diez mil pesos para fundar una misión en California, dinero que, en su oportunidad, recibió el padre José de Echeverría de manos del albacea del testador, que era precisamente el marqués de Villapuente.[12] Con este dinero, se dotó la misión de San Luis Gonzaga.

También hubo sacerdotes jesuitas que contribuyeron económicamente para la fundación y sostenimiento de las misiones. Uno fue el padre Juan Bautista Luyando, quien, siendo aún escolar en la ciudad de Puebla, consiguió licencia para renunciar a la herencia paterna y dar de ella dinero suficiente para erigir una misión con el nombre de San Ignacio, la que él mismo fundó luego y a la que sirvió en calidad de ministro.[13] El otro donante jesuita fue el padre José Guevara, que también contribuyó para el sostenimiento de las misiones californianas con diez mil pesos de su propio peculio.[14]

Para concluir esta relación, deben mencionarse otros donativos y legados, entre los que cabe destacar el que hizo María Ana de Borja, duquesa de Véjar y Gandía, por la cantidad de 62.594 pesos,[15] que debían aplicarse para fundar y sostener la misión de San Francisco de Borja. La cantidad, dice el historiador jesuita Francisco Javier Clavijero, debía duplicarse cuando fallecieran los sirvientes que la duquesa había dejado pensionados (Clavijero 1970: 206). En una relación de donantes elaborada en 1737, el padre Gaspar Rodero incluía, aparte de los que ya se ha mencionado, a Nicolás Ermiaga, con 14 mil pesos; Dámaso Zaldivia, con 4 mil; las «ciudades y villas de México», con 115.500 pesos; y los jesuitas misioneros de Sonora, Sinaloa y Tarahumara, a quienes atribuye una aportación total de 105 mil pesos. Apunta también que el duque de Linares, quien fuera virrey de la Nueva España, contribuyó en total con la cantidad de 11 mil pesos.[16]

---

[10] El recibo jurídico firmado por Tompes se halla en AGNM, Californias 52, ff. 103-105v.

[11] *Testimonio de cesión de los agostaderos del Nuevo Reino de León a las misiones de Californias...*: Tacubaya, 26 noviembre 1741, publicado en Velásquez 1985: 200-204.

[12] Copias del recibo correspondiente se encuentran en AGNM, Californias 52, ff. 93-95v, y Provincias Internas 7, ff. 250-252.

[13] La licencia y la renuncia, suscritas en Puebla en el mes de febrero de 1720, se pueden ver en AGNM, Californias 52, ff. 97-102.

[14] «Informe del padre [Gaspar] Rodero sobre California: 1737». Reproducido en Píccolo 1962: 301.

[15] La cifra se precisa en el documento titulado «Relación de cantidades que se deben a la procuraduría de Californias», 1770, en AGNM, Californias 52, f. 56v.

[16] «Informe del padre [Gaspar] Rodero sobre California», 1737, reproducido en Píccolo 1962: 301-302.

EL FONDO PIADOSO COMO UNA GRAN EMPRESA ECONÓMICA

El Fondo Piadoso estuvo formado por bienes inmuebles, ganado, aperos y productos. Sin embargo, debe decirse que, además, formaban parte de él algunos caudales en circulante, tanto de lo que se recibía de parte de los contribuyentes como de las operaciones comerciales y crediticias que constantemente realizaban los padres administradores. La base del capital, no obstante, fueron las haciendas agrícolas y ganaderas que se recibieron en cesión o compraron los propios jesuitas desde que Salvatierra consiguió el permiso para invertir en esta forma los donativos fijos otorgados para fundar y sostener las misiones. La administración general de todos los bienes del Fondo estuvo a cargo del padre procurador, quien era designado de consuno por el provincial de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús y el superior de las misiones californianas. Dicho procurador, que tuvo muy amplias facultades en cuanto a la administración de los bienes y productos del Fondo, radicaba en el colegio de San Andrés, de la ciudad de México, lo cual seguramente facilitaba su contacto con los padres provinciales en turno, aunque reducía las posibilidades de una comunicación continua con los padres superiores de la misión californiana.

El conjunto de bienes raíces del Fondo Piadoso no se mantuvo inalterado durante la administración jesuítica, sino que se vendieron y compraron propiedades a discreción.[17] Los ejemplos que se dan enseguida corroboran lo anterior.[18] Las compras efectuadas directamente por los apoderados de las misiones empezaron por el año 1717. En esa fecha fueron comprados al capitán Manuel Fernández de Acuña 35 sitios de ganado y 8 caballerías de tierra, en la jurisdicción de San Pedro de Guadalcázar. Un poco después, el procurador Echeverría adquirió la hacienda de Guadalupe, que luego permutó por la de Ovejas, que era propiedad del colegio de San Gregorio de México. El mismo religioso contrató después con el albacea del presbítero Juan Caballero y Ocio la adquisición de 149 sitios de ganado y 35 caballerías de tierra, que se agregaron a los bienes rústicos del Fondo.

El hermano Juan Francisco Tompes también se mostró activo en este sentido. Durante su gestión como procurador de las misiones, se adquirieron, entre otras propiedades, el rancho Maado, la hacienda de Santa Inés de las Cabras, y la tercera parte de los agostaderos de Charco Azul y Santa María, cercanos a San Pedro de Ibarra. Tompes compró, asimismo, la hacienda de San Nicolás, y otros 45 sitios de ganado y diez caballerías de tierra que obtuvo del capitán Fernández de Acuña. Permutó la

---

[17] Sobre la formación originaria y antiguos dueños de los predios que pertenecieron al Fondo Piadoso, véase Velásquez 1983: 1-10.

[18] Salvo indicación contraria, los datos siguientes están tomados del «Inventario de bienes y documentos existentes en la procuraduría de las misiones de Californias...», México, 11 agosto 1767, AGNM, Provincias Internas 213, ff. 259-356.

estancia de Las Vacas por el rancho de San Juanico y vendió el rancho de Palmillas, el que luego recuperaron las misiones por deudas insolutas que con ellos tuvo el comprador. Más tarde, se vendieron los ranchos de San Luis de las Peras y Santiago de Huautla,[19] que había legado el marqués de Villapuente. Los arriendos de ranchos y tierras de labor fueron práctica común en todas las haciendas del Fondo Piadoso.

Entre las posesiones más importantes del Fondo se cuentan la hacienda de Arroyo Zarco, la de San Pedro de Ibarra, la de San Agustín de los Amoles y las llamadas Ovejas, Reinera de San Francisco Javier, San Ignacio del Buey, Huasteca, Huapango y Metales. Importante fue también la de Las Ajuntas de la Purificación, que es probable que se haya adquirido en fechas bastante tardías. Esta lista no es exhaustiva.

Merecería un estudio especial el tema de la extensión, valor y productividad de todas estas propiedades.[20] A falta de un estudio tal, se señalan aquí algunos datos que servirán para formarse una idea de la importancia de ellas como unidades de producción.

Al hacerse el inventario de la hacienda de Arroyo Zarco en 1767, se consignó que existían 3.434 fanegas de maíz en las trojes de la casa principal; otras 800 o 900 fanegas se encontraban en el rancho de San Nicolás, anexo a la hacienda; y había otras 65 en el rancho de Buzio. En el rancho de Palmillas —que, aunque se localizaba en otro distrito, pertenecía a la hacienda de Arroyo Zarco—, se tenían 50 fanegas. Las existencias totales de maíz ascendían, pues, a unas 4.550 fanegas, que posiblemente hayan sido tan solo parte de la producción de un año.[21]

Además de todo esto, se hallaban sembradas 33 fanegas de trigo y arrendadas algunas tierras. En cuanto al ganado, había 3.728 yeguas, 324 potros, 329 potrancas, 142 caballos mansos, 377 cerreros, 1.024 mulas y machos, 36 mulas inútiles, 269 que se compraron con *fierro ajeno*, 40 burros, 264 bueyes y 5.338 reses.[22]

No se conoce el valor estimado de esta hacienda en el tiempo del extrañamiento, pero en 1781 fue tasada en 300.715 pesos (Fonseca y De Urrutia 1853, vol. VI: 317), respecto de lo cual hay que considerar que, al cesar la administración de los jesuitas y dar principio a la de la Dirección General de Temporalidades, el Fondo Piadoso

---

[19] AGNM, Provincias Internas 213, f. 152, «Razón de las dotaciones hechas... para la conquista espiritual de las Californias... desde el año 1698 hasta el de 1757» [*sic*, por 1767; s. l., s. f.].

[20] María del Carmen Velásquez (1983: 11) calculó que, al tiempo de la expulsión, los predios del Fondo Piadoso cubrían una superficie de unos 918 kilómetros cuadrados, es decir que comprendían unas 91.800 hectáreas.

[21] AGNM, *Provincias Internas* 213, ff. 203-216, «Inventario de la entrega de la hacienda de Arroyo Zarco, que hace el padre Diego Cárcamo al comisionado Martín Bernardo Escala», Hacienda de Arroyo Zarco, 12 julio 1767. Este inventario se publica en Velásquez 1985: 267-292.

[22] AGNM, *Provincias Internas* 213, ff. 203-216, «Inventario de la entrega de la hacienda de Arroyo Zarco, que hace el padre Diego Cárcamo al comisionado Martín Bernardo Escala», Hacienda de Arroyo Zarco, 12 julio 1767.

empezó a experimentar una mengua paulatina de sus bienes, de sus productos y, consiguientemente, de su valor mercantil.

Se tiene, en cambio, el dato de la valuación que se hizo en los años de 1767 y 1768 de las haciendas de San Pedro de Ibarra y Las Ajuntas de la Purificación. Para la primera, se fijó un valor de 125.926 pesos[23] y para la segunda, uno de 81.427.[24] Ambas eran haciendas ovejeras: la segunda, la de Las Ajuntas, contaba con 41.465 ovejas, 13.430 carneros añejos, 6.357 borregos primales, 2.553 carneros padres, 1.768 cabezas de animales cojos de todas clases y 25.207 cabezas de cría. La propiedad se componía de 350 sitios de ganado mayor, a pesar de que el ganado de la hacienda era ovino y caprino. Se dice en el inventario respectivo que, dentro de la misma hacienda, quedaban comprendidas nada menos que ocho poblaciones, probablemente de tamaño menor.

El Fondo Piadoso registró un incremento constante desde el año en que se instituyó hasta el último de la administración jesuítica. Para 1720, se habían recibido exactamente 548.040 pesos en donativos.[25] Se calcula que, en 1767, año de la expulsión de los jesuitas, el valor de los bienes rústicos del Fondo pasaba de los 800 mil pesos (Bayle 1933: 134; Decorme 1941, vol. 2: 484), cifra que parece corta si se tiene en cuenta de que el valor conjunto de tan solo tres de las haciendas del Fondo, la de Arroyo Zarco, la de San Pedro de Ibarra y la de Las Ajuntas de la Purificación, pasaba del medio millón de pesos. Es importante tener en cuenta que el vasto conjunto de haciendas y ranchos pertenecientes al Fondo estuvo bajo una administración unitaria, lo que seguramente permitió hacer transferencias de recursos de una a otra unidades productivas y uniformar así la solvencia económica de todo el complejo de propiedades, el que por su magnitud e integración orgánica fue un caso único en toda la Nueva España. Hay que considerar, por lo demás, que los padres jesuitas se caracterizaron señaladamente por ser buenos administradores de unidades productivas.

La situación legal de los bienes del Fondo Piadoso

Puesto que los padres jesuitas recibieron en posesión y administraron con una total autonomía los bienes rústicos que constituyeron el Fondo Piadoso de las californias, resulta del mayor interés poner en claro cuál fue la situación jurídica en que quedaron esos bienes una

[23] AGNM, *Provincias Internas* 11, ff. 17v-45, «Testimonio de la tasación hecha de los bienes y efectos que se hallaron en la hacienda de San Pedro de Ibarra al tiempo de su ocupación», Hacienda de San Pedro de Ibarra, 13-16 diciembre 1767. Este documento se publica en Velásquez 1985: 293-317.

[24] AGNM, *Provincias Internas* 11, ff. 6-15. «Inventario de la hacienda de Las Ajuntas de la Purificación», Hacienda de Las Ajuntas de la Purificación, 26 febrero-1 marzo 1768. Este documento se publica en Velázquez 1985: 318-329.

[25] «Informe del padre [Gaspar] Rodero sobre California», 1737. Este documento se encuentra en Píccolo 1962: 301-302.

vez que se pusieron bajo la custodia de los padres ignacianos. Para ello, conviene analizar en principio la escritura de la donación hecha por el marqués de Villapuente en 1718, aunque debe advertirse que ese instrumento legal no define sino la situación en que quedaron específicamente los bienes que fueron objeto de dicha donación.

En la escritura correspondiente, empieza el marqués por mencionar las aportaciones que había hecho con anterioridad para la labor misionera en California, «[...] obra —asentó él— tan del agrado de Dios y la mayor que puede ser, pues se consigue el fin a que se debe entender principalmente, que es la propagación de nuestra santa ley». Expresa después que, con el fin de fundar cuatro misiones más, decidió hacer «[...] gracia y donación pura, mera, perfecta e irrevocable, que el derecho llama intervivos, valedera para siempre jamás, con las insinuaciones y renunciaciones en derecho necesarias», de diez estancias de su propiedad a las misiones de California, representadas, para tal efecto, por el padre provincial y por el padre procurador Alejandro Romano, a quien se hacía entrega de los bienes. Se asienta en el documento que las propiedades se entregan «[...] para que la parte de dichas misiones de Californias las posea, gobierne, rija y administre en toda forma, aplicando como dicho es todos sus esquilmos y el producto de sus usufructos a dichas cuatro misiones». Según se establece en la escritura, el donante desiste de todo derecho de «[...] acción, dominio, propiedad y señorío sobre tales tierras», que entrega libres de gravámenes, como desea que se conserven, «[...] sin poderse cargar —aclara— sobre todo ello ni parte alguna ningún censo, obligación ni hipoteca», ni sacar de las estancias donadas «[...] más que tan solamente el producto de sus esquilmos y usufructos», con los que deberían mantenerse «para siempre» las cuatro misiones que se habrían de fundar. Quedó asentado también en la escritura que, si las misiones californianas se perdieran algún día o ya no tuvieran necesidad de la renta, los productos de los bienes donados deberían emplearse en auxiliar otros establecimientos misionales de la Compañía de Jesús en Nueva España, si allí los hubiere, o si no, en la Gran China, Japón, Cantón, la India Oriental «o cualquier otra parte». En caso de que, con el tiempo, conviniera vender las estancias así como los aperos y el ganado, el marqués daba el consentimiento para ello a condición de que mediaran consultas con los «padres graves» y otras personas entendidas, y que la decisión final fuera tomada por el padre provincial, previo acuerdo con el superior de las misiones californianas. Al hacer formalmente la donación, se obligaba el Marqués a no revocarla «en ningún tiempo por testamento, codicilo ni en ninguna forma», y solo pedía a los padres jesuitas que las misiones que se fundaran en California con los productos de los bienes donados llevaran los nombres de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, San Gerónimo, Santiago el Mayor y San Miguel Arcángel, nombre este último que podría cambiarse por el de Nuestra Señora del Mar.[26]

[26] AGNM, Californias 52, f. 78v y ss. «Escritura de donación», México, 4 febrero 1718.

Como se ve, la cesión fue completa y su finalidad quedó claramente establecida. Pero si la escritura de donación no deja lugar a dudas en cuanto a las personas que habrían de recibir los bienes y al uso que debería darse a estos, los términos en que el documento está redactado creaban, en realidad, una situación ambigua en cuanto a la identidad de los donatarios, puesto que las misiones de California no tenían la necesaria personalidad jurídica para obrar como sujetos de derecho, personalidad que, en cambio, sí poseían el padre procurador de aquellas misiones y el prelado superior de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús.[27] El caso es que, en dicha escritura, se dice reiteradamente que los jesuitas habrían de ser en todo tiempo administradores de los bienes, no propietarios plenos de ellos, y que la donación se hacía en favor de las misiones de California. No se pretende despejar aquí la confusa cuestión jurídica de la propiedad de los bienes, sino tan solo hacer notar que el padre procurador de las misiones y el padre provincial quedaron autorizados para ejercer actos de dominio sobre los bienes donados por el marqués de Villapuente, siempre que no dejara de cumplirse la finalidad de la donación, lo cual era una condición restrictiva.[28] Con todo, mientras los jesuitas tuvieron a su cargo las misiones de California, su capacidad de administrar de manera autónoma los bienes que habían sido del Marqués no llegó a ser puesta en entredicho.

Las condiciones de la cesión hecha en 1735 a las misiones de California por el marqués de Villapuente y su prima la marquesa de las Torres de Rada no difieren en lo medular de las del donativo hecho por el primero en 1718. Según se asienta en la escritura que amparó la nueva donación, ambos benefactores hicieron entrega de las haciendas de San Pedro de Ibarra, El Torreón y Las Golondrinas, así como de tres sitios de agostadero no mencionados por su nombre, a las misiones que se hubieran fundado en California o que se fundaren posteriormente, «[...] así para la manutención de los religiosos, ornato y decencia del culto divino, como para el socorro que acostumbran a los naturales, catecúmenos y convertidos de alimentos y vestuario», en la inteligencia de que, si en el futuro dejare de ser necesario el sostén, se habían de

[27] Bien sabido es que el Fondo Piadoso dio lugar a dos litigios sucesivos —o uno realizado en dos etapas—, en los que actuaron como partes en conflicto el Gobierno de México y el de los Estados Unidos, en representación, este último, de la diócesis de la Alta California. No viene al caso referir aquí el desarrollo de dichos procesos, que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, pero no está de más indicar que la situación un tanto ambigua de la propiedad del Fondo Piadoso dio pie a la demanda del Obispado de la Alta California y los pleitos judiciales que le siguieron, en los cuales México resultó la parte perdedora. Antonio Gómez Robledo (1955: 1-101) resume y analiza estos procesos.

[28] Quizá no deba hablarse, en este caso, de una donación «pura, mera y perfecta», como se asentó en la escritura, sino de otra figura jurídica generadora de derechos más restringidos, como es la de la fundación fiduciaria, según esta ha sido definida en la tradición del derecho romano. Véase Iglesias 1958: 166-167. Agradezco a la doctora Ivonne Mijares que me haya hecho ver esta posibilidad.

aplicar los frutos y esquilmos de dichas haciendas a cualesquiera otras misiones que se plantaran «en lo que falta por descubrir de las dichas Californias». Se asienta también en el testimonio de la donación que las propiedades cedidas «han de ser perpetuamente inalienables», sin que puedan venderse bajo ningún concepto, «pues aun en el caso de que toda la California esté pacificada y convertida a nuestra santa fe católica, los frutos de dichas haciendas han de aplicarse a lo que necesitaren dichas misiones para su conservación». Se aclara, en fin, que solo en el caso de que la Compañía de Jesús, voluntariamente o precisada, tuviere que abandonar las misiones californianas, o que se «[...] rebelen aquellos naturales, apostatando de nuestra santa fe o por otro contingente», el padre provincial podría aplicar los productos para beneficio de otros establecimientos misionales que se fundaren «en lo que falta por descubrir de esta septentrional América, o para otras del universo mundo». Y para subrayar el derecho exclusivo de los padres jesuitas de administrar los bienes cedidos, los donantes terminan manifestando su voluntad de que «[...] siempre y perpetuamente se continúe el dominio y gobierno de dichas haciendas en la sagrada Compañía de Jesús y sus prelados, sin que jueces algunos eclesiásticos ni seculares tengan la más mínima intervención».[29]

Adviértase que la única novedad respecto de lo que ya se había establecido en 1718 fue el que se declararan inalienables las propiedades cedidas en esta ocasión. Huelga decir que tal restricción no podía ser aplicable más que a los bienes raíces a los que se refería la correspondiente escritura de donación. Cabe pensar que, al funcionar como un todo la masa entera de los bienes del Fondo, era difícil que esos condicionamientos particulares se respetaran en su totalidad.

Una empresa próspera y un conjunto de misiones decadentes

No cabe duda de que los bienes que constituyeron el Fondo Piadoso tuvieron un valor mucho mayor del que era necesario para sostener a los misioneros de California, a quienes, según se ha establecido, se asignaba una pensión anual de quinientos pesos, que resultaban de los réditos de cada depósito de diez mil pesos. Además, no siempre hubo una puntual correspondencia entre los depósitos hechos con finalidad expresa de sostener una misión y la fundación efectiva de esta. Hubo ocasiones en que tuvieron que pasar varios años antes de que empezara a funcionar la misión dotada. En el caso de la misión de Los Dolores, fueron 19 los años transcurridos y en el de San Luis Gonzaga, 18. La misión de Nuestra Señora del Pilar de La Paz se asimiló a la de Santa

[29] AGNM, *Misiones* 14, ff. 2-3v, «Donación jurídica que el maestre de campo don José de la Puente, marqués de Villapuente, y doña Gertrudis de la Peña, marquesa de las Torres de Rada... hicieron a las misiones de Californias», México, 8 de junio de 1735.

Rosa de Todos los Santos en 1748, pero no por eso el misionero encargado de esta última recibió una doble pensión para él y sus neófitos, lo que quiere decir que, a partir de esa fecha, los réditos de la dotación de una de las dos misiones dejaron de ser remitidos a la Península. Debe decirse también que el marqués de Villapuente hizo una dotación de diez mil pesos en 1706 y otra más en 1714 para el futuro establecimiento de sendas misiones, ninguna de las cuales se llegó a fundar.

Contrastan sobremanera la relativa abundancia de los recursos que se manejaron en la procuraduría de las misiones californianas y la pobreza en que vivieron los misioneros destacados en la Península, obligados a poner en juego todos sus esfuerzos y su imaginación para hacer perdurar sus respectivos establecimientos, a los que, a causa del acabamiento general de los indios californios, asistía una cada vez más mermada legión de catecúmenos. Si bien no puede negarse que las condiciones del medio geográfico local impusieron drásticas limitaciones al desarrollo de la producción misional, es del todo claro que de los recursos generados por los bienes del Fondo Piadoso solo se destinaron a las misiones californianas los que se hacían mínimamente indispensables para que cada una de ellas estuviera atendida por un ministro, no más que eso. Para el año de 1767, funcionaba en la Península un total de 14 establecimientos misionales.

Para los administradores del Fondo no habría sido fácil explicar cómo aquel capital con valor de unos 800 mil pesos, administrado con gran eficiencia y, por ello, altamente productivo, no servía más que para enviar cada año 500 pesos en géneros a cada uno de los misioneros californianos, y para hacer gastos esporádicos para la compra y reparación de barcos. Hubo en los últimos años de la misión jesuítica californiana un promedio de 16 miembros de la Compañía trabajando simultáneamente en la Península; esto quiere decir que las remisiones anuales a los misioneros alcanzaban el monto de unos ocho o nueve mil pesos. Y no se hacían más envíos regulares con cargo al Fondo, ni para auxiliar a los indios catecúmenos, ya que sus respectivos ministros eran los encargados de repartirles telas que recibían a cuenta de sus sínodos, ni para sostener a los soldados, cuyos sueldos fueron pagados por la Corona a partir de 1702.

La administración del Fondo Piadoso resulta, pues, cuando menos, sospechosa. Quién sabe cuál haya sido el rendimiento medio anual de los bienes del Fondo, pero se sabe que, en el año de 1793, esos bienes —que para entonces ya tenían más de 25 años bajo la administración burocrática de la Dirección General de Temporalidades— rindieron 55.177 pesos (Gómez Robledo 1955: 10). Cualquiera que haya sido el rendimiento anual de aquellos bienes en tiempos de los jesuitas, es seguro que era mucho mayor que el valor de las memorias o conjuntos de géneros que solicitaban anualmente los misioneros a cuenta de sus sínodos. Sin duda, un remanente con valor de varias decenas de miles de pesos quedaba cada año en poder de la procuraduría de las misiones de California. De esos recursos, deben haber salido los que se emplearon en favorecer a varios colegios de la Compañía otorgándoles préstamos en calidad de depósitos

irregulares, a los que se fijaban tasas de interés preferenciales de hasta el tres por ciento anual, cuando la tasa usual para tales préstamos era del cinco por ciento anual.[30]

Aun si se piensa que no fueron muy significativos estos desvíos o manejos muy permisivos de los recursos disponibles en la procuraduría de las misiones de California, es de considerarse que era profundamente contradictorio que el Fondo Piadoso hubiera llegado a constituir una empresa económica bien consolidada, productiva y en permanente expansión, cuya utilidad manifiesta consistía en proveer de un magro apoyo a las lejanas misiones peninsulares, sumidas ciertamente en una completa e irreversible decadencia desde mucho tiempo antes de la expulsión de los jesuitas.

Bibliografía

Bayle, Constantino

1933 *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California.* Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

Clavijero, Francisco Javier

1970 *Historia de la Antigua o Baja California.* Reedición de la traducción de Nicolás García de San Vicente. Estudios preliminares de Miguel León-Portilla. México D. F.: Editorial Porrúa.

Decorme, Gerard

1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767.* 2 vols. México D. F.: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Fonseca, Fabián de y Carlos de Urrutia

1853 *Historia general de Real Hacienda.* 6 vols. México D. F.: Imprenta de Vicente García Torres.

Gómez Robledo, Antonio

1955 *México y el arbitraje internacional. El Fondo Piadoso de las Californias. La isla de la Pasión. El Chamizal.* México D. F.: Porrúa.

Iglesias, Juan

1958 *Derecho romano. Instituciones de derecho privado.* 6.ª ed. Barcelona: Ariel.

Píccolo, Francisco María

1962 *Informe del estado de la nueva cristiandad de California, 1702, y otros documentos.* Madrid: José Porrúa Turanzas.

[30] En un «Inventario de bienes y documentos existentes en la procuraduría de las misiones de California...», México, 11 agosto 1767 (AGNM, Provincias Internas 213, ff. 321-322v y 341 y ss.) se consignan algunos de estos depósitos irregulares.

VELÁSQUEZ, María del Carmen

1983 *Cuentas de sirvientes de tres haciendas y sus anexas del Fondo Piadoso de las misiones de las Californias.* México D. F.: El Colegio de México.

1985 *El Fondo Piadoso de las Californias. Notas y documentos.* México D. F.: Secretaría de Relaciones Exteriores.

VENEGAS, Miguel

1944 *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente.* México D. F.: Layac.

Función religiosa, social y cultural de las haciendas misionales en la Orinoquia

José del Rey Fajardo, S. J.
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, Venezuela

En la segunda mitad del siglo XX, el tema de las haciendas jesuíticas ha constituido una verdadera obsesión entre los investigadores de la economía colonial y no ha sido una excepción el tema en el ámbito del nuevo reino de Granada, tanto en Colombia[1] como en Venezuela.[2] El presente trabajo se circunscribirá a la función social, cultural y religiosa que cumplieron las haciendas misionales respecto de la evangelización de los indígenas de la Orinoquia.

Marco introductorio

En 1604, se fundó la provincia jesuítica del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús (Mercado 1957). Por un lado, surgía como una manifestación americana de la occidentalidad de la orden y, por otro, nacía al amparo de la provincia del Perú, donde los jesuitas habían ensayado ya sus primeras experiencias colombinas.

La primera visión que se conoce de la naciente provincia se debe al padre Martín de Funes. En 1607, proponía, como esquema organizacional, los espacios que se iniciaban en Panamá, y llegaban hasta Canarias y en su interior abarcaban las audiencias de Quito, Panamá, Nuevo Reino y Santo Domingo. Igual rango confería a las regiones de Guayana y El Dorado.[3]

Por otro lado, la nueva circunscripción presente en el corazón del mundo chibcha se desgajaba de la del Perú y, por ello, es lógico que heredara su pasión por la vocación amazónica y su respuesta imitativa en la búsqueda del Marañón y del Orinoco.

---

[1] Véanse, por ejemplo Rueda Enciso (1988), Tovar Pinzón (1980: 178-179) y Colmenares (1969).

[2] Pueden consultarse Samudio A. (1985, 1991, 1995a y 1995b) y Torres Sánchez (1999).

[3] ARSI, *Congregationes*, t.° 52, ff. 209-210. *Memorial 9°*, «Que la Viceprovincia del Nuebo Reino de Granada sea y se llame provincia». Publicado en Sáez (1995).

En cuanto a los hechos, se comprueba que, al mediar el siglo XVII, la Compañía de Jesús santafereña se había asentado en los siguientes enclaves: se había asegurado la ruta del Magdalena con puntos terminales de Cartagena y Bogotá en 1604, los intermedios de Honda en 1620 y Mompós en 1643. También abriría hacia el oriente dos rutas estratégicas: la búsqueda de territorio venezolano y el insular de Santo Domingo con la apertura de Tunja en 1611, Pamplona en 1625 y Mérida en 1628; y hacia la gran provincia de Guayana y el Atlántico, establecerían el camino de Chita en 1625 y llegarían hasta Santo Tomé de Guayana en 1646. Las vías del sur hacia Quito se instaurarían con la fundación de Popayán en 1640 (Pacheco 1959, vol. 1).

En los espacios de la gran Orinoquia, existeron dos ensayos misionales previos a la entrada definitiva a los Llanos de Casanare en 1661. Ambos recogen intuiciones históricas de lo que significó la acción definitiva de los jesuitas en esos inmensos territorios colombo-venezolanos. El primero ensayo realizó en la frontera del Llano y tuvo como punto central a Chita (1625-1628) (Del Rey Fajardo 1992: 404-406). En realidad, inspiraría la concepción geohistórica jesuítica posterior de los Llanos. El segundo significaba la primera respuesta de la provincia del nuevo reino de Granada al reto de la *Weltanschaung* de la Compañía de Jesús suramericana. En 1646, llegaban los jesuitas neogranadinos a Santo Tomé de Guayana, capital de la provincia de Guayana, con la intención de remontar aguas arriba el Orinoco (Del Rey Fajardo 1992: 406-411). A tales efectos, llama poderosamente la atención la concepción continental que subyace ya en algunas de las instrucciones dadas a sus protagonistas. Una de ellas expresaba lo siguiente: «[...] procuren Vuestras Reverencias con toda diligencia saber si en este río Orinoco entra algún brazo del caudaloso Pará, o si los indios que viven desta banda de la cordillera se comunican con los otros de la ribera del dicho Pará, que sería de gran importancia saber si se puede haber comunicación de una banda a la otra sin salir al mar».[4]

Con ese telón de fondo los jesuitas habían desarrollado, ya para comienzos del siglo XVII, lo que podría denominarse el Proyecto-Misión, con el ensayo realizado en Juli, en el altiplano peruano (Echanove 1955 y 1956). Esta experiencia iluminaría buena parte de las reflexiones que consagra el padre José de Acosta en su libro *De procuranda indiorum salute*. A ella se añadirían, entre otras, las enseñanzas del Paraguay y también es posible que influyeran las levantadas por los jesuitas portugueses en el Brasil (Hernández 1913, t.° 1, capítulo XIII).

[4] APQu, Leg. 3, «Instrucción y órdenes por el Padre Pr. Rodrigo Barnuevo a los padres Andrés Ignacio y Alonso Fernández para la misión de Guayana, donde son embiados por la Santa obediencia, en 4 de junio de 1646».

El ámbito espacial

En la Junta de Misiones celebrada en Santafé de Bogotá el 12 de julio de 1662, el cuerpo decidió repartir los territorios misionales entre las diversas entidades religiosas que configuraban la iglesia neogranadina, de modo que cada una se responsabilizara del área a ella asignada. A los jesuitas se les adjudicó el territorio «junto al río de Pauto y de allí para abajo hacia la villa de San Cristóbal y ciudad de Barinas, y todos los llanos de Caracas, y corriendo línea imaginaria desde el río de Pauto hasta el Airico comprendiéndole».[5] De facto se le encomendaba a la orden fundada por Ignacio de Loyola gran parte de la provincia de Guayana, la creada por don Antonio de Berrío, que «se empujaba hasta el Amazonas y lo abarcaba desde su nacimiento hasta su desembocadura», es decir, la provincia y gobernación de Guayana, integrada por la provincia del Dorado de Papamene-Pauto de Quesada y la provincia de Guayana y Caura de Ordaz, y luego de Serpa (Barandiarán 1992: 141). Este territorio daba cabida a todo el complejo mesopotámico que hoy conforman las cuencas colombo-venezolanas del Orinoco y del Amazonas. Los espacios señalados en esta geografía histórica pertenecen hoy a tres naciones: Venezuela, Colombia y Brasil. Pero, esa primigenia provincia de Guayana se desintegró a lo largo del siglo XIX de la siguiente manera: por el tratado de 1859, firmado con el Brasil, pasaron a la república sureña 200 mil kilómetros cuadrados: 150 mil correspondientes a la franja norte del Medio Yapurá y el Alto y Medio Río Negro-Guainía; y 50 mil comprendidos en la franja meridional del Medio Yapurá y el Río Amazonas o Solimoés (Barandiarán 1994). Por el Laudo español de 1891, la provincia de Guayana se desprendió de 519.857 kilómetros cuadrados (Ojer 1982) que se integraron a la actual república de Colombia.[6] Y, a Venezuela le quedaron 460 mil kilómetros cuadrados contabilizados por el delta Amacuro, el Territorio Federal Amazonas y el Estado Bolívar.

La superficie total de las misiones jesuíticas en la primigenia Guayana occidental y meridional involucraba unos 50 mil kilómetros cuadrados de acción directa. A ellos habría que sumar los de los territorios de Casanare y Meta. Se deja expresamente de lado el ámbito geográfico, aunque es posible remitirse a los interesantes estudios realizados por Miguel Ángel Perera (2000) o a las síntesis que ofrecen tanto Juan Manuel Pacheco (1963: 333-337) para el lado colombiano como Edda Samudio (1992: 722-727) para el venezolano. Sin embargo, para ilustrar el significado de estas tierras míticas, pensamos que uno de sus mejores intérpretes es el novelista venezolano Rómulo Gallegos: «La

[5] ANB, Conventos, t.º 68, ff. 437v-438.

[6] Comandancia del Vichada (100.242 kilómetros cuadrados), Departamento del Meta (85.635), Comisaría del Vaupés (107.595), Comisaría del Guainía (72.238), Intendencia del Caquetá (44.482) y Comisaría del Amazonas (109.665).

llanura es bella y terrible a la vez; en ella caben holgadamente hermosa vida y muerte atroz. Esta acecha por todas partes; pero allí nadie la teme. El llano asusta, pero el miedo del llano no enfría el corazón: es caliente como el gran viento de su soleada inmensidad, como la fiebre de sus esteros [...] Tierra abierta y tendida, buena para el esfuerzo y para la hazaña, toda horizontes, como la esperanza; toda caminos como la voluntad» (Gallegos 1987 [1929]: 63).

Los compromisos financieros de la Corona y de la Compañía de Jesús

En el estudio del financiamiento de la empresa misional de España en Indias, deben distinguirse claramente dos compromisos distintos: el que asumía la Corona española[7] y el que subsumía la orden religiosa, en este caso, la Compañía de Jesús.

La Real Hacienda cargaba con los gastos de pasaje, mantenimiento y viáticos de cada misionero desde que salía del colegio donde laboraba hasta Sevilla,[8] gastos que se computaban en siete reales diarios a los que había que añadir dos reales más para su mantenimiento una vez llegado a la ciudad del Betis.[9] Para su avío se le asignaban 1.020 reales y para su pasaje 18.326 maravedíes.[10] Ya en terreno misional, «la real hacienda» escribiría don Francisco Domínguez a la Real Audiencia en 1785 «[...] no tenía otros gastos en las misiones que el del sínodo anual de los misioneros procuradores, el sueldo de las escoltas y el de los primeros vasos sagrados y ornamentos precisos para la erección de la iglesia. Y si sobraba se repartía de limosna a los pueblos» (Groot 1890: XLII). En contrapartida, el misionero debía convertir al indígena en súbdito del rey de España, en ciudadano de un municipio, en beneficiario de un futuro mejor y, a la vez, dotarlo de la lengua de Castilla y hacerlo hijo de la iglesia católica.[11]

Todo este proceso que se ha denominado líneas antes Proyecto-Misión debía ser costeado por la Compañía de Jesús. Y, como es natural, ese reto financiero debía buscar una estructura económica que garantizara el logro de los objetivos asumidos.

---

[7] Sobre este tema, véanse Borges Morán (1977), Aspurz (1946) y Bayle (1947).

[8] Los gastos de cada expedición pueden verse en el expediente de cada una de ellas que, en general, reposan en AGI, *Contratación*, 5548 y 5549.

[9] AGI, Santafé, Leg. 249, «Misiones y misioneros de la Compañía de Jesús en el Nuevo Reino de Granada». Citado en Pacheco 1963: 193.

[10] Recopilación de leyes de los Reynos de Indias, lib. I, tit. 14, ley 6.

[11] En 1692 describía el Consejo la acción de los jesuitas «[...] que no se contentan solamente con reducir a los gentiles y agregarlos a pueblos, sino que procuran también con toda solicitud enseñarlos a vivir vida social, política y económica, como también su educación en las buenas costumbres y su mayor aumento» (Rivero 1956: 293).

En Europa, los jesuitas diseñaron diversas formas de financiar sus grandes obras educativas como lo demuestra Miguel Batllori (1978);[12] sin embargo, la realidad americana era totalmente distinta y, en este preciso contexto, surge la hacienda como una fundación capaz de soportar las ingentes inversiones que requería el desarrollo humano, social, cultural y religioso de las misiones jesuíticas en la Orinoquia.

Estructura económica de las misiones llaneras y orinoquenses

Tres fueron las circunscripciones territoriales en que se dividieron administrativamente las misiones de los llanos y del Orinoco atendidas por los jesuitas neogranadinos a lo largo del período colonial (1661-1767): la misión de Casanare (1661-1767), cuya capital fue Pauto; la misión del Meta (?-1767), cuya capital fue San Miguel de Macuco; y la misión del Orinoco (1731-1767), cuya sede se halló en Carichana. Cada una de estas entidades misionales dispuso de una hacienda principal donde residía el procurador. De esta suerte, Caribabare[13] sirvió a la misión de Casanare; Cravo, a la del Meta; y Carichana, a la del Orinoco.

A fin de entender gran parte de la problemática económica que se suscita en la administración de las casas o haciendas jesuíticas coloniales, debe tenerse presente que Ignacio de Loyola exigía en las *Constituciones* de su orden, como principio fundamental e inquebrantable, la autonomía económica de cada domicilio de la Compañía de Jesús.[14] En este contexto, debe entenderse, pues, que cada circunscripción misional debía poseer su propia hacienda, que servía de basamento económico y financiero para todas las entidades que configuraban la demarcación a ella asignada. Pero, además de la hacienda de la misión, cada pueblo misional debía procurar su propio hato, el cual debía regirse por los mismos principios autonómicos, con administración propia e independiente.

Una síntesis de las funciones y de los objetivos perseguidos por las haciendas misionales la traza curiosamente el exgobernador de los Llanos, don Francisco Domínguez, en 1785:

> Las tales haciendas eran colegios de escala para los misioneros, en donde se detenían hasta destinarlos convenientemente. Su fondo se reputaba de la misión en general, sin que fuese anexo a ningún otro colegio o casa. Sus productos se convertían en costear sus misioneros que venían de Europa; los que destinaba de los colegios de la Provincia; visitas de los provinciales y chasquis (peatón correo) para avisar lo que conviniese al Superior. Se aplicaban también a los costos de las entradas al país de infieles; en reducción;

[12] La obra estudia el financiamiento del Colegio Romano y los de Mesina, Sassari, París, Viena y Madrid.

[13] En los últimos años, se han adelantado bastantes estudios sobre las haciendas jesuíticas. Para ello, nos remitimos a Colmenares (1969) y Rausch (1984 y 1994).

[14] *Constitutiones Societatis Jesu et Epitome Instituti*. Romae. 1943, n.º 503, Apartado 3.

> regalillos para atraerlos, primeros vestidos, establecimiento de la iglesia y pueblo; y especialmente para poner en cada reducción un hato con 300 ó 400 reses de cría y las correspondientes yeguas y caballos para su manejo [...]. (Groot 1890: XLII)

En la historia de la Compañía de Jesús en América, jugó un papel importantísimo el procurador de las haciendas principales, verdadero gerente de la empresa hacendística misional, quien, a pesar de depender legalmente del superior de la misión, gozaba de facto de bastante autonomía y acumulaba las prerrogativas que suponía en aquellas soledades tanto poder económico, pues no siempre los autoridades jesuíticas entendían de negocios. Además, no solo administraba la hacienda sino que también llevaba la procura y manejaba todos los fondos que recibían las misiones de parte del Patronato Regio, así como también los provenientes de sus acciones comerciales.[15]

EL POBLAMIENTO, LA REDUCCIÓN Y LA CULTURA REDUCCIONAL

El investigador moderno corre el peligro de dejarse atrapar por la visión netamente económica que supuso el resultado de un cúmulo de unidades productivas del principal grupo financiero del virreinato de Santafé, como fue, en opinión de Germán Colmenares, la Compañía de Jesús (Colmenares 1984).

En el mejor de los casos, suele interpretarse que esas enormes inversiones servían de fundamento para las «riquezas improductivas» que atesoraban los templos, los ornamentos religiosos, el arte sacro, los colegios, las bibliotecas, las boticas y entes similares. Sin embargo, pocos son los que han intentado analizar el costo económico de la función social que exigía el complejo mundo misional, el cual, dadas sus ingentes inversiones, debió ser financiado por el sistema de haciendas que ahora se estudia.

De este modo, germinó un verdadero subsistema empresarial dentro del Proyecto-Misión, con el objeto de garantizar un soporte a la labor extraeconómica de índole espiritual, social, cultural y de desarrollo humano y comunitario llevada a cabo en los llanos de Casanare y en la Orinoquia. Para diseñar la arquitectura de esta «empresa misional» y su financiamiento, se intentará ubicar los procedimientos seguidos en el proceso global de la evangelización.

a) El poblamiento

La primera tarea misional consistía en buscar los grupos humanos que se iban a reducir para proceder después a la fundación de la reducción. Una vez ubicados, se plani-

[15] Con la suspicacia que lo caracteriza en todos sus escritos sobre las misiones, el coronel Alvarado captó desde fuera la importancia de este cargo y, por ello, sus indicaciones merecen reflexión (véase Alvarado 1966 [1767]: 236-247).

ficaba la forma de convencer a los integrantes de las diversas naciones de las ventajas de la nueva vida. Los criterios para llevar a cabo un contacto con tribus que eran susceptibles de convertirse en indígenas reducidos fueron múltiples. En unos casos, se acudía a los integrantes de la misma familia lingüística para iniciar las conversaciones y facilitar el encuentro; en otros casos, se buscaban los enclaves comerciales fomentados por los autóctonos a lo largo de las principales arterias fluviales. Pero, con el tiempo, se recurrió a la figura de los «misioneros volantes», hombres de salud férrea, dotados de gran conocimiento de las lenguas y del país, y experimentados conocedores de la psicología indígena, quienes debían recorrer sistemáticamente toda la geografía lejana misional a fin de entablar los primeros contactos con los gentiles y reclutar posteriormente neófitos para las reducciones.[16]

Las opciones de la decisión final eran muy variadas: podía fijarse una fecha para trasladarse, ya fuera para fundar una reducción o a un lugar próximo a una de las poblaciones misionales ya existentes;[17] se podía llegar a buenas palabras y se debía repetir cada año la visita hasta lograr el objetivo (la reducción del pueblo betoy le costó al padre Gumilla ocho años de su tiempo) (Rivero 1956: 359-388); el misionero podía decidir quedarse, incluso años, hasta convencerlos de las ventajas de la vida reducida (ocho años invirtió el padre Cavarte con los achaguas del sur del Airico hasta que tuvo que capitular) (Rivero 1956: 339); podía también convertirse en un beduino más, como acompañante de los guahivos y chiricoas, sin arraigarse nunca en algún lugar;[18] o podía darse una simbiosis de todas las posibilidades antes planteadas.

En estas entradas, más que la inversión pecuniaria, se medía el valor y el arrojo del misionero, pues siempre debía luchar con lo desconocido e imprevisto (Gumilla 1963, parte 1, capítulo XXIII; y Gilij 1965, vol. 2: 118 y vol. 3: 90-115). Aunque siempre eran planificadas con la mayor precisión posible, la experiencia les enseñaba que la provisión de bastimentos no debía ser abundante, pues, como apunta Gumilla, «[...] a más tardar, a los cuatro días se la han comido los indios que la cargan para aliviar la carga y por su natural voracidad». El mayor presupuesto lo consumía tanto la embajada presidida por el misionero y compuesta por 12 o 14 indígenas y dos soldados,

[16] Como afirma Gilij (1965, vol. 3: 90-97), la jornada de camino estaba calculada en treinta millas. El encuentro se regía por las formalidades del «mirray» que no es otra cosa que «el descubrimiento del otro» tal como lo practicaban las etnias llaneras y orinoquenses y consistía en un largo acto protocolar, cuyo hecho central recogía el discurso de bienvenida del cacique al que respondía del mismo modo el huésped (un ejemplo puede verse en Gumilla 1963: 242).

[17] Los achaguas del río Aritagua se reducen en San José de Aritagua y después pasan a San Salvador del Puerto (Mercado 1957, t.° II: 289-290).

[18] «Haría falta que uno tuviese la paciencia de ir de matorral en matorral, de río en río, de prado en prado con ellos. Así lo hizo antaño el célebre P. Rauber» (Gilij 1965, vol. 1: 66).

como «los abalorios, cuentas de vidrio, cuchillos, anzuelos y otras bujerías» por los que los indígenas parecían mostrar gran aprecio (Gumilla 1963: 240).

b) La reducción

Los espacios simbólicos y vitales de la misión había que dotarlos de un sistema de valores y de actitudes que garantizaran la nueva realidad. Tanto los europeos como los criollos habían desarrollado en su mente la trilogía descrita por Adolf Muschg con referencia a la ciudad renacentista: la Iglesia, como el lugar de la verdad religiosa; el Ayuntamiento, como arena para la *res publica*; y la plaza del mercado, como espacio para el intercambio de los bienes económicos. Pero, esta concepción del espacio y del hombre se sustentaba en las exigencias de equilibrio impuestas por la filosofía de lo social: cuando el balance entre religión, política y economía se desequilibraba, se iniciaba el camino hacia la servidumbre, la cual podía adoptar muy diversas máscaras (Dettling 1996).

En la América hispana, se creó un nuevo concepto de ciudad, aunque inspirado en la intuición renacentista: se trata de lo que Brewer-Carías (1997) entiende por *La ciudad ordenada,* pues, como asienta Luciano Parejo, «[...] la trascendencia de tal concepto es clara pues sin él no se entiende ni el inmediato florecimiento en suelo americano de una intensa vida cultural y política propia, ni el edificio de gobierno político-administrativo capaz de articular tan vastos y diversos territorios» (Parejo 1997: 21).

La concepción jesuítica de reducción se inscribe —como *desideratum*— en el contexto de ciudad ordenada, aunque se buscó traducirla, adaptarla y darle identidad en el escenario de la selva. No fue fácil habilitar el espacio para un nuevo orden por medio de la reducción. De la espacialidad tradicional orinoquense, juzgada como dispersión e ilimitada, había que transitar a una espacialidad caracterizada como concentración urbana. Debía construirse, pues, un nuevo hábitat, un espacio idóneo para la convivencia, el trabajo, la justicia y el nuevo orden social. Estas nucleizaciones indígenas preestablecían un doble fundamento: por una parte, fomentaban la creación de un clima de confianza basada en el diálogo en la lengua de la nación que se intentaba cultivar; y, por otra, sentaban las bases de la convivencia en la captación de la voluntad favorable de los caciques y de las comunidades involucradas. Tras ello se establecían las razones que giraban, como en toda promoción social, sobre la seguridad étnica, la alimentación planificada y la educación de los hijos; «[...] en una palabra, sobre el ser y el deseo de todo hombre y de toda sociedad para progresar y no autoeliminarse en un gesto de franco suicidio, por el rechazo a todo lo ajeno y extraño a la Etnia» (Barandiarán 1992: 318-319).

En la actualidad, se cuenta con tres fuentes de información relativas al valor de la estructura económica de las grandes haciendas misionales. La primera la forman los

inventarios de la expulsión de 1767,[19] que han constituido la base de las investigaciones de los estudiosos del área[20] y, en nuestro caso específico, de la hacienda de Caribabare, llevada a cabo por el profesor llanero Héctor Publio Pérez Ángel (1997). La segunda fuente recopila las denuncias de los españoles que vivían en las tierras llaneras y deseaban neutralizar el empuje jesuítico. Para citar el ejemplo de la hacienda de Caribabare, se sabe que habían transcurrido treinta años cuando se había suscitado ya uno de los pleitos más sonados en la historia de las misiones llaneras: las acusaciones y las intrigas contra la «prosperidad jesuítica». Las delaciones mantienen casi siempre un cuerpo más o menos uniforme de acusación: ociosidad, comercio con herejes, levantar trapiches, fomentar manadas de reses, etcétera.[21] La tercera fuente, finalmente, se refiere a un documento de imprescindible consulta, como es el *Informe reservado* del coronel Alvarado (1966 [1767]), escrito a petición del Conde de Aranda en 1766, con el fin de justificar la expulsión de los jesuitas de América.

¿Con qué capital se iniciaba una reducción? Naturalmente, la dotación inicial la proporcionaba la hacienda de la misión (Samudio 1992: 749-750) y consistía en el equipamiento del hato con 300 o 400 reses de cría y las correspondientes yeguas y caballos para su manejo (Groot 1890: XLII). Sin embargo, la dotación debía ser doble: la del misionero y la de la población.

En la visita que realizó el padre José Madrid, visitador de la provincia del nuevo reino, en 1678, después de insistir severamente a los misioneros sobre la gratuidad absoluta de cualquier clase de ministerios sacerdotales, manda al superior que entregue anualmente a los súbditos 24 novillos para carne, dos vacas para leche, dos cerdos, dos zurrones de miel y doce quesos; que les suministren las herramientas necesarias y «[...] las ha de disponer sin interés alguno el indio herrero que tenemos en Pauto, pues aquella fragua es de la misión y de los Padres de ella».[22]

Por su parte, cada misionero debía sustentarse de «su peculio», y la carne, vino, hostias, lienzos y géneros para vestuario interior y exterior, y hasta la última menudencia debía comprarlas en la procura y pagarlas al procurador. El suministro de toda clase de herramientas, hierro crudo, abalorios y demás rescates lo obtenía a través de la Guayana, «[...] donde se introducen de las colonias extranjeras de Esequivo, Martinica y otras y se venden a mejores precios que en España». El vino de celebrar y algunos

[19] En general reposan en el Fondo de Temporalidades del Archivo General de la Nación en Bogotá.

[20] Nos remitimos, entre otros, a Colmenares (1969), Samudio (1992) y Rausch (1994).

[21] Amplia información en AGI. Santafé, 249, «Información hecha por los misioneros del pueblo de Pauto en los Llanos del gran fruto obtenido en aquellas misiones de su cargo» (1690). Una síntesis en Pacheco (1959, vol. 2: 428-435).

[22] ARSI, N. R. et Q., 15-II, «Resulta de la visita de la Mission de los Llanos, hecha por el padre Joseph de Madrid, Visitador y ViceProvincial del Nuevo Reyno, en el mes de febrero de 1678».

tejidos de lana eran recibidos por los llanos de Caracas: «Y cuando estuve tenían corriente una recua de mulas para que saliesen más baratos los acarreos. Y del Nuevo Reino provenían la harina para hostias, azúcar, lienzos y tejidos bastos de algodón» (Alvarado 1966 [1767]: 241-244).[23]

Asimismo, todas las compras de cada reducción debían ser solicitadas a la hacienda principal que ejercía también funciones de procuraduría, es decir, se convertía en un almacén general en el que los misioneros debían adquirir todo lo que necesitaran, tanto para la dotación y el desarrollo de su reducción como para su consumo propio. A la luz de esta realidad, debe señalarse que cada doctrinero tenía su propia cuenta y, a través de ella, la procura actuaba en cada caso. También la procuraduría otorgaba censos o créditos a un interés del cinco por ciento como era usual en aquella época. Esos censos tuvieron frecuentemente su origen en deudas producto de la venta de ganado y eran otorgados con garantía o hipoteca (Samudio 1992: 748; véase también Tovar Pinzón 1986).

Existen otros costos que quizá hoy resulten ininteligibles. Conforme se alejaban del piedemonte andino y penetraban las sabanas llaneras, las dificultades y, por ende, los retos eran cada vez mayores. Cualquier traslado del ganado por el Llano suponía grandes pérdidas. Cuando, a fines del siglo XVII, deseaban crear un hato en Carichana (Orinoco), salieron de Casanare 150 reses por la vía del Meta, de las cuales ninguna llegó a su destino: parte del ganado se alzó, otra fue capturada por los caribes y el resto fue presa de los tigres y pumas que infestaban la región. Posteriormente, se hizo otro intento con 400 piezas de ganado. En el camino se perdieron 150; en el paso del río Meta se ahogaron 40 y fueron muy pocas las que superaron todas las dificultades.[24] De este trajinar nacieron los corredores comerciales entre las haciendas y las reducciones llaneras, las poblaciones hispanas del piedemonte y las ciudades del altiplano, así como la Guayana y las rutas de Barinas y Caracas, con los consiguientes beneficios para la economía y el desarrollo de la región.

Es conveniente destacar, en este punto, el papel de los indígenas misionados que, aunque desconocido, fue decisivo pues fueron ellos, en muchas ocasiones, quienes «[...] señalaron caminos, pasos para el cruce de los ríos, calidad o infertilidad de las tierras, aspectos éstos muy importantes para que los misioneros lograran esa organización de conjunto dentro de los llanos y su contacto comercial con los pueblos de la cordillera y de la meseta andina» (Pérez Ángel 1997: 63).

---

[23] Alvarado ofrece, además, algunos precios de venta: 1 peso la arroba de carne salada; 6 pesos si la res está viva; 6 reales el frasco de miel; 10 reales el de aguardiente.

[24] AGI, *Santafé*, 249, «Informacion hecha por los misioneros del pueblo de Pauto en los Llanos del gran fruto obtenido en aquellas misiones de su cargo» (1690). Puede encontrarse un extracto en Pacheco (1959, vol. 2: 404).

La venta de ganado y la actividad comercial desarrollada creó los sitios conocidos como posadas ganaderas y muchas de ellas «[...] se convirtieron en matriz de nuevos pueblos, algunos hoy desaparecidos, otros convertidos en importantes ciudades» (Pérez Ángel 1997: 65).[25] También, a lo largo del tiempo, se fueron creando los enlazaderos, lugares ad hoc para recoger las reses cerreras y orejanas con el fin de marcarlas y errarlas, lo cual generó puntos estratégicos de la geografía llanera, como «Chiveches, Manecas, los Llaberos, la Guacharaca, Quitebito, el Paseo de los Negros, Moralito, Corralito, Angostura, Aceite y Guerrera».[26]

Las rutas frecuentadas por los jesuitas en la rutina de su cadena comercial entre Caribabare y Tunja-Santafé de Bogotá adquirieron tal auge que, cuando el virrey Sebastián de Eslava (1740-1749) solicitó de los miembros de la Compañía de Jesús que abastecieran de carne a la capital, el proyecto pudo desarrollarse inmediatamente pues del Llano llegaban a la hacienda de Lengupá «[...] donde descansaban los vaqueros con sus ganados y luego proseguían hasta llegar a Firavitoba [...] Allí las reses recuperaban su peso para luego ser entregadas en Sogamoso, Tunja y Santafé de Bogotá» (Pérez Ángel 1997).[27]

Quien desee acercarse a la cuantificación de la inversión realizada por la Compañía de Jesús en las misiones de la Orinoquia podrá tener un punto de referencia inicial en nuestra investigación *Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense* (Del Rey Fajardo 1996).

Como dato curioso, dejamos constancia de una tradición de la fantasía popular llanera que, tanto en Colombia como en Venezuela, ha zurcido leyendas que describen a los jesuitas enterrando dentro de la hacienda de Caribabare grandes cantidades de lingotes de oro y joyas de muchos kilates «[...] generando con ello una leyenda y un delirio exorbitante en la búsqueda de este nuevo dorado, surgido después de la expulsión» (Isaza 1931: 427) las que recoge un escritor llanero actual.[28]

---

[25] En la nota 67 añade: «[...] en Casanare un sitio tradicional de descanso ganadero fue le Morro-Marroquín (en la vía Labranzagrande-Sogamoso-Tunja) cuyo paraje dio origen a El Yopal, hoy la capital del Departamento» (véase Archivo Notarial de Yopal. Casanare. Legajo único). La fundación de Yopal a partir de una posada ganadera se puede corroborar con tradición oral (véase Sabio 1963: 41-48). Fuentes de un caso similar se hallan en referencia a Villavicencio, la capital del Departamento del Meta, que surge a partir de un sitio de descanso ganadero. Véase el estudio realizado por Espinel (1989); en el capítulo IV, se trata el tema de la hacienda de Apiay, matriz de la urbe (p. 53).

[26] ANB, Temporalidades, t.º 5, f. 16v, «Inventario de la hacienda de Caribabare», 1793. Citado por Samudio (1992: 758).

[27] Este recorrido duraba ocho días (Rueda Enciso 1969: 12-13).

[28] «Además en el *Archivo Notarial de Yopal* [...] se encuentra un expediente sobre un contrato para realizar diversas excavaciones con el propósito de buscar los tesoros de Caribabare. Legajo 1873-75, fl. 500, Escritura n.º 75 (Moreno, 12 de noviembre de 1878). Ver también AGN. *Fondo Miscelánea*. T. 62, fl. 243-244, sobre denuncia de ocultación de caudales por parte de los Jesuitas» (Pérez Ángel 1997: 61).

c) La cultura reduccional

La segunda fase del proceso se dirigía a la creación de una cultura capaz de salvaguardar las promesas hechas para el nuevo poblamiento, de forma tal que perviviera la «misión ordenada». La socialización y la convivencia significaban la primera fase de la urbanización y, por ende, de la civilización.

La segunda fase de este proceso se realizó mediante lo que David Block denomina la cultura reduccional. Este concepto abarca el proceso que vivirían las reducciones en sus usos y costumbres hasta llegar a desarrollar formas de vida cada vez mejores. Algunas de ellas, y no las más importantes, fueron el cruce y selección de modos de subsistencia europeos e indígenas, así como el resultante híbrido, que adoptó formas más eficientes para llevar a cabo las tareas tradicionales. De este modo, las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indígenas que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles (Block 1997: 32), a la vez que cultivaban fórmulas de bienestar social.

¿Pero, cuáles eran los medios idóneos para lograr tales objetivos? En la reestructuración de la ciudad-reducción, no solo se recuperaron algunas estructuras autónomas fundamentales de la etnia sino que la aculturación se rigió por una intencionalidad que buscaba sumar, de forma progresiva, elementos que generaran un nuevo ciclo de vida mejor, en el cual la acción solidaria se encaminara al sustentamiento y mejora de las funciones comunitarias definidas por el bien común y los espacios de futuro.[29] Además, apelarían a varias metas, retos al parecer inalcanzables: a la educación, a la construcción del sentido comunitario del municipio, al trabajo organizado y, sobre todo, al progresivo cambio de mentalidad mediante el uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado.

En la ciudad-misión, se buscaba repetir la concepción de la ciudad ordenada. Su plaza central, con la iglesia y la escuela, rige la vida espiritual, cultural y social.[30]

d) La educación

El proyecto educativo misional constituía, sin dudas, uno de los retos más significativos para el futuro de las misiones. El propio Gilij (1965, vol. 3: 78), desde la lejanía de su destierro romano, escribiría que la instrucción asidua ocasionaba que, en pocos años, la reducción cambiase por completo.[31] En definitiva, los jesuitas estaban convencidos

---

[29] Para comprender este proceso, nos remitimos al apéndice: «Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles» (Gumilla 1963: 505-519).

[30] El único croquis que existe sobre una misión jesuítica orinoquense es atribuible al alférez de navío Ignacio Milhau. de la Expedición de Límites (Barandiarán 1992: 259-260).

[31] «[...] la instrucción sea continua, aunque sea breve, los cambia todo» (Gilij 1965, vol. 3: 84).

de que la educación significaba el verdadero cambio social, económico, moral y religioso de las nuevas poblaciones (Gumilla 1963: 127, 180, 429-430; Gilij 1965, vol. 2: 228 y vol. 3: 72; y Rivero 1956: 167).

La escuela se erigía, pues, como una necesidad primaria en la nueva visión transformadora de la sociedad indígena. Sin embargo, toda la actividad educativa exigía una infraestructura que debía ser financiada en su totalidad: alumnos, maestros y materiales escolares. En efecto, el cuidado de la «cuadrilla del rezado» (es decir, los niños y niñas) era asumido, dentro de la concepción formativa de los jesuitas, por el misionero, a fin de que la escuela influyera a tiempo completo para sembrar una nueva visión de la vida y del futuro de sus comunidades. Por consiguiente, la misión debía encargarse del sustento diario (Alvarado 1966 [1767]: 251).

En segundo término, es lógico que la enseñanza de la escuela descansara sobre un maestro dirigido por el jesuita, ya que la acción del cura debía ser gerencial y no disponía del tiempo requerido para las funciones educativas, pues el funcionamiento de la vida de la reducción caía exclusivamente bajo su responsabilidad. Así pues, su misión evangélica le obligaba diariamente a dedicar media hora por la mañana a la enseñanza del catecismo en lengua vernácula (Gilij 1965, vol. 3: 73)[32] y a celebrar a continuación la misa (Alvarado 1966 [1767]: 257). Por la tarde, a las 4:30, se repetía la doctrina cristiana en castellano «[...] para acostumbrar a los niños desde el principio a la lengua de sus monarcas». Al oscurecer, dirigía el rosario en la iglesia, recitado o cantado, y después supervisaba a los músicos y cantores que se reunían por separado tanto para ensayar como para tocar los instrumentos (Gilij 1965, vol. 3: 74).

Gracias a un memorial del padre Matías de Tapia,[33] presentado en 1715 al Consejo de Indias mientras se desempeñaba como procurador de la provincia del nuevo reino en Madrid y Roma, puede precisarse una buena parte de las labores educativas en cada reducción. El misionero-procurador plantea la forma de institucionalizar una tradición misional jesuítica de mantener un «[...] seminario de doce, y catorce muchachos reducidos (dentro de las mismas casas a sus expensas de los Párrocos) a escuela de leer, escribir y contar, sirviendo de Maestros [...]».[34] Lo que solicita el jesuita neogranadino de las autoridades españolas es que no paguen tributo para, de esta forma, atender mejor a la feligresía gentil y preparar buenos maestros y ciudadanos para el futuro.

Para reconstruir el ambiente educativo que vivieron los indígenas llaneros y orinoquenses en su etapa reduccional nos remitimos a los inventarios levantados

---

[32] El mismo autor comenta que la asistencia era total «[...] tanto por la novedad, que aman sumamente los indios, como por los regalitos con que los misioneros los atraen, vienen con gusto a oirla» (Gilij 1965: 72).

[33] AGI. Santafé, 403. Memoriales del P. Matías de Tapia (1714-1715). Han sido publicados en Del Rey Fajardo (ed.) 1974, vol. 2: 266-279.

[34] En Del Rey Fajardo (1965, t.º II: 274). Lo que solicitaba el padre Tapia era que les fuera indultado el tributo que debían pagar estos cantores.

en 1767[35] y al estudio de las bibliotecas misionales (Del Rey Fajardo 1999, vol. 2: 281-361).

Todas las reducciones mantenían un arquetipo de construcción. Del inventario de San Miguel de Macuco se desprende que «la casa que sirve de escuela [...] se halla en la plaza de este dicho pueblo». Se trataba de una construcción «regular cubierta de teja con dos aposentos grandes, el uno que sirve de escuela, y el otro de telar». Su mobiliario era austero: «[...] una mesa chica para escribir [...] cinco bancos para asiento de muchachos». De la dotación escolar se tiene noticias de «varias cartillas»[36] y de diez catones (Del Rey Fajardo 1999, vol. 2: 326). También son abundantes los escritos manuscritos en lenguas vernáculas.[37] En las jóvenes escuelas del Orinoco, se enseñaba solamente a leer y escribir, y «[...] no son instruidos en otras ciencias, como porque sabida la de leer bien y escribir, les parece que ya están bastante instruidos y no tienen necesidad de más» (Gilij 1965, vol. 3: 63-64). La propensión por la novedad y su inclinación a imitar usos extraños hicieron que se introdujesen, sin dificultad y desde el primer momento, tanto la escuela de primeras letras como la escuela de música. Y el misionero italiano Felipe Salvador Gilij llegará a confesar: «Y si he de decir libremente lo que siento, ninguna cosa fue jamás llevada de Europa a aquellos lugares que más les agradase, ninguna que imitaran mejor» (Gilij 1965, vol. 3: 64).[38] Este fervor misional por la música motivó que también se contratara maestros que canalizaran esta pasión de los orinoquenses y, de esta forma, el canto, la orquesta e incluso la fabricación de algunos instrumentos musicales transformaron a las reducciones y fueron abriendo su espíritu a opciones más elevadas de cultura (Gumilla 1963: 515).[39]

Pero si los costos de la escuela de primeras letras eran altos para la frágil economía de una reducción recién fundada, no lo eran menos los exigidos por la escuela de música, la que, según el padre Matías de Tapia, requería de «[...] cinco o seis muchachos tiples, organista, bajón, y cornetilla con otros quatro o cinco que tocan sacabuche, y chirimías, y otros con caxa, y clarín [...]» (Del Rey Fajardo 1966, vol. 2: 274).

De esta forma, se cumplía el objetivo fundamental de la misión-ciudad: los niños y los jóvenes eran moldeados, sin interferencias, en los valores —viejos y nuevos— de

---

[35] Una información útil sobre los bienes se puede seguir en Del Rey Fajardo (1990: 45-56 y 62-70).

[36] ANB, *Conventos*, 34, ff. 805 y ss. En Del Rey Fajardo (1974, t.° III: 274)

[37] En San Miguel de Macuco, existían «varios cuadernitos: Manuscritos de la idioma sáliva» (Del Rey Fajardo 1999, vol. 2: 322) y en Surimena. «Gramática achagua: su vocabulario y platicas» (Del Rey Fajardo, vol. 2, p. 332).

[38] Véase también sobre este tema Lemmon (1979).

[39] A modo de ejemplo: en la Reducción de Betoyes, existía un cajón en la escuela para guardar los papeles de música: «[...] siete oficios de difuntos, cinco misas en música impresa, dos cuadernos de varias piezas puestas en música y otros varios anexos a la música» (ANB, Temporalidades, t.° 13, ff. 135-136. Inventario de los bienes del Pueblo de San Ignacio de Betoyes, 17 de octubre de 1767.

la misión y, como consecuencia, fue surgiendo un folclore religioso en la Orinoquia que iba impregnando el acontecer diario de esas pequeñas reducciones-ciudades.

La formación del municipio y las relaciones de trabajo

La mayor inversión que realizó la Compañía de Jesús, amén de la formación religiosa de la población y de la educación de la juventud, se dirigió a crear aquellas tres estructuras sobre las que debía reposar la reducción: el aseguramiento de la subsistencia, la capacitación de los recursos humanos y la adquisición de la ciudadanía mediante el nuevo concepto de municipio.

El punto de partida de esta ingente tarea misional y humana debe fijarse en la ausencia de conciencia histórica, familiar, social y nacional, y, por ende, de un pronunciado estancamiento cultural y económico. Desconocían, en pleno siglo XVIII, la utilización del hierro (Gilij 1965, vol. 1: 79 y Gumilla 1963: 344 y 430), del papel, del libro y de las formas de transmisión de la cultura (Gilij 1965, vol. 2: 123, 179 y vol. 3: 39).

La primera preocupación era la subsistencia. Así se explica la insistencia en la intensificación y mejoramiento de la agricultura «[...] que conduce al buen estado de las poblaciones» (Gilij 1965, vol. 3: 67).[40] Con el tiempo, el alejamiento de algunas naciones de su entorno selvático o sabanero era compensado con la introducción de tecnologías que observaban la rotación de cultivos, la cría de animales domésticos, el uso de arados de rastreo y de surco de suelos, frutales y, en definitiva, con la adopción de una alimentación proteínica a base de pescado y carne, aunque la fertilidad de los conucos les obligara a hacer sus rozas lejos del propio Orinoco (Barandiarán 1992: 318).

De forma paralela se procedía a la creación del hato, que debía satisfacer las necesidades comunes y también ser subsidiario de la labor que suponían las tierras para sementeras de plátano y yuca generalmente (Samudio 1992). De este modo, se beneficiaban las viudas, se sustentaban los niños de la escuela, los huérfanos y los enfermos (Gumilla 1963: 514; Alvarado 1966 [1767]: 252). El 13 de septiembre de 1785 —18 años después de la expulsión—, escribía con tristeza el fiscal don Estanislao Andino:

> Este hato [Tocaría] estaba al cuidado del misionero sirviendo los mismos indios de mayordomos y vaqueros, y con sus productos no sólo se adornaban las iglesias, con aquella magnificencia que se manifestó al tiempo de la expatriación, sino que se proveía al pueblo de carpinterías, herrerías, escuela y música, y con ellos se asistía en lo necesario

[40] Cada domingo, concluida la misa, el misionero daba órdenes para los que habían de ausentarse a sus sementeras, hacer de bogas, peones u otra ocupación que les obligara a ausentarse del pueblo; las determinaciones quedaban registradas en unos cuadernillos, llamados *Diarios*, a través de los cuales se controlaba el trabajo y los jornales (Alvarado 1966 [1767]: 253).

> a los enfermos, y a los sanos de alguna ropa y utensilios para sus labores y para mantener de carne a los indios cuando trabajaban en una obra común a beneficio del pueblo. El expresado hato servía, en fin, para todos aquellos fines a que instituyeron las leyes las sementeras de comunidad y cajas de censos [...]. (Groot 1890, vol. 2: XXXVIII)

Los misioneros establecieron el siguiente criterio: en las poblaciones misionales, debía coexistir la propiedad privada y la comunal. Una vez consolidada la reducción, los jesuitas se desprendían de la propiedad de los hatos en favor de la economía del pueblo, vale decir, en función de las comunidades indígenas.

Este fenómeno, histórico y legal, desconcertó a los funcionarios regios encargados de implantar en las misiones la *Pragmática Sanción* del rey Carlos III e ir «desposeyendo» a los jesuitas de todas sus reducciones. Tan importante documento, registrado en Santafé de Bogotá el 30 de abril de 1743, aclara la genuina posición de la Compañía de Jesús en torno de su gestión en las misiones llaneras, y solo se conoce hoy debido a que don Andrés de Oleaga se vio precisado a insertarlo en los autos de la expulsión en 1767.[41] En cuanto a este tema, un papel todavía no estudiado lo cumplen las cofradías y las congregaciones misionales en ese marco de referencia que indicaba Hegel (1986: 108) de crear nuevas necesidades y, con ellas, el deseo y la voluntad de obtenerlas (Pérez Esteves 1994).

La segunda gran preocupación se dirigía a la formación de los recursos humanos, a la capacitación de los indígenas en sus respectivos oficios y a dotar de una infraestructura económica al futuro de la reducción. Por primera vez vivían el reto de saltar del utillaje a la herramienta y a la racionalización del trabajo. Los indígenas orinoquenses se iniciaron en las técnicas europeas mediante los talleres que suponían, en principio, la implantación de la fragua,[42] la adquisición de telares[43] y el uso de la carpintería (Gilij 1965, vol. 3: 65). Sin embargo, la hacienda de Caribabare —símbolo de la creatividad jesuítica neogranadina— tenía, además, la ramada del trapiche, otra de adobería y una con un horno de teja.[44]

---

[41] ANB. Conventos, t.° 29, ff. 817v-819, «Testimonio de autos /sobre/ la expulcion de quatro religiosos de la Compañia /en/ el Partido de Meta. /D/ Andres de Oleaga». Reproducido en Del Rey Fajardo (1990: 67-68).

[42] «El atractivo más eficaz para establecer un pueblo nuevo y afianzar en él las familias silvestres es buscar un herrero y armar una fragua, porque es mucha la afición que tienen a este oficio, por la grande utilidad que les da el uso de las herramientas, que antes ignoraban» (Gumilla 1963: 515).

[43] «No importa menos buscar uno o más tejedores de los pueblos ya establecidos para que tejan allí el hilo que traen ellos, porque la curiosidad los atrae a ver urdir y tejer, y ver vestidos a los oficiales y a sus mujeres les va excitando el deseo de vestirse y se aplican a hilar algodón» (Gumilla 1963: 515).

[44] ANB, Temporalidades, t.° 5, ff. 690v-691, «Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y depósito». 7 de octubre de 1767.

Asimismo, como es natural, se fueron abriendo los caminos de la cultura, tanto a través de la pintura,[45] como de las artesanías derivadas de la carpintería[46] y otras similares. Aquí es preciso dejar constancia de la existencia de un hecho muy significativo en las misiones jesuíticas sudamericanas como es la presencia de hermanos coadjutores, sobre todo centroeuropeos, actores fundamentales en la revolución tecnológica que se desarrolló en las haciendas y en las ciudades de la América hispana.[47] En el nuevo reino, solo se beneficiaron de ellos las iglesias y los colegios de la provincia (Pacheco 1969), mientras que, en las circunscripciones misionales, se puede afirmar que su presencia fue, lamentablemente, casi nula.[48]

Así se iniciaba la época artesanal, por oficios, a la que seguiría casi inmediatamente la premercantilista. Nacía, como consecuencia, una nueva sociedad que, necesariamente, originaría patrones propios y particulares de ocupación de aquel vasto territorio llanero con el norte siempre presente de la reducción ordenada. En ella tuvieron la primera pasantía los que posteriormente se convertirían en mayordomos, capataces, peones, punteros, conductores, pastores y también los incipientes jinetes, quienes, gracias a la actividad ganadera, transformarían al indígena en experto vaquero (Samudio 1992, vol. 1: 772). La reducción cobijaba, también, mano de obra libre y esclava, indígenas forasteros y trabajadores no indígenas con quienes establecían compromisos laborales anuales bajo el sistema de concierto.[49] Asimismo, fue surgiendo una nueva clase laboral como la de los trabajadores con distintas habilidades, desde los diestros maestros artesanos, quienes constituyeron mano de obra especializada, hasta la servidumbre que habitaba en las haciendas y concurría directamente a su trabajo. A ellos se unían otros artesanos, ya oficiales o aprendices, indígenas o no indígenas, quienes con sus diversos trabajos contribuían a la construcción de los recintos públicos y privados (véase Samudio 1992, vol. 1: 753).

La tercera preocupación se centraba en levantar la reducción ordenada, tanto en sus espacios físicos como en las exigencias de la nueva convivencia social, religiosa, laboral y

---

[45] «[...] los muchachos más hábiles de manos se aplican al oficio de pintor, uno de los cuales sabe ya buscar la vida con sus pinceles, vendiendo a los españoles varias imágenes de santos» (Rivero 1956: 449). «[...] saben embellecer muy bien las iglesias, coloreándolas con varias tierras y con jugos de algunas plantas» (Gilij 1965, vol. 3: 65).

[46] En el inventario de la Reducción de Betoyes, se encontraron para la iglesia que se iba a construir: «[...] tallas doradas y dadas de mermellón [...] cinco portadas, en la misma conformidad que los altares, la una de tatozano, y las cuatro de la sacristía», así como las sillas, los candeleros, las jarras, los hacheros y los faroles. ANB. Temporalidades, t.° 13, ff. 225v-226, «Inventario de los bienes del Pueblo de San Ignacio de Betoyes. 17 de octubre de 1767». Véase Samudio (1992, vol. 1: 774).

[47] Para las reducciones del Paraguay, véase Hernández (1913, vol. 1: 354-361).

[48] Un ejemplo de hermano coadjutor en la Orinoquia fue Agustín de Vega (véase Vega 2000).

[49] Los concertados tributarios recibían un trato especial pues, en esos casos, era la hacienda la que tenía que pagar el tributo que se les descontaba del pago (Alvarado 1966 [1767]: 244; Rueda Enciso 1969).

cultural. El municipio solía fundamentarse en el respeto a las jerarquías políticas de las naciones antes de reducirse. Los caciques gozaban de dignidad perpetua y hereditaria, excepto en caso de rebelión contra su soberano (Gilij 1965, vol. 2: 331).[50] En la misión, usaban bastón de mando con pomo de plata y en la iglesia ocupaban un sitial de honor. Generalmente, ni el misionero, los capitanes de la escolta o el gobernador decidían nada sin antes escuchar el parecer del cacique o caciques (Gilij 1965, vol. 2: 173).[51]

Pero la adaptación a los modelos indianos se iniciaba con los alcaldes, a quienes correspondía el gobierno ordinario e inmediato del pueblo y eran elegidos anualmente. Los fiscales, igualmente electos por un año, eran los encargados de velar por el cumplimiento de la justicia, así como los ejecutores de los castigos impuestos por las faltas cometidas (Gilij 1965, vol. 3: 331; Alvarado 1966 [1767]: 253).[52]

Las funciones que hoy denominaríamos como policiales les estaban asignadas a la escolta,[53] es decir, la custodia del orden y de la ley entre los indígenas (Gilij 1965, vol. 2: 305). En poder de los capitanes de la escolta residió siempre el conocer las causas civiles y militares.[54]

También la instalación de los mecanismos que miran a la salud fueron preocupación del misionero, desde la prevención de las medicinas necesarias,[55] hasta las boticas[56] y pequeños centros asistenciales que colaboraran con la beneficencia organizada,

---

[50] Sobre los caciques en general (Gilij 1965, vol. 2: 169-176). «Respecto al gobierno civil de estas tribus: el *cacique*, al igual que un pequeño príncipe, las preside con la suprema autoridad y se sirve para la más cómoda administración de su pueblo de un *teniente;* a éste, como hay muchas parcialidades en estas tribus, el cacique agrega la misma cantidad de *capitanes* y éstos a su vez tienen sus lugartenientes llamados *alcaldes*. Los últimos cumplen con las órdenes dadas a ellos a través de otros oficiales menores llamados *alguaciles*, y a quienes pertenece preocuparse por que todo el pueblo asista diariamente [...]». (Stócklein, J. *Der Neue Welt-bott. Carta n.º 568. Carta del P. José María Cervellini al P. Francisco Pepe*. Misión de los Llanos, 2 de julio de 1737).

[51] En el ámbito económico, también aprovecharon las infraestructuras existentes. Nancy Morey ha estudiado la vigencia de redes comerciales indígenas, hecho que es muy importante para la visualización de la acción misionera y su expansión (Morey y Morey 1975).

[52] ANB, Temporalidades, t.º 5, f. 788v: «[...] en este año [1745] pidió el P. Gumilla, superior de las Misiones, dos títulos uno de alguacil mayor y otro de notario [...]».

[53] Para las escoltas, nos remitimos a Del Rey Fajardo (1995).

[54] El primero de julio de 1754 solicitaba el padre Salvador Quintana que se concediese a don Juan Antonio Bonalde, capitán de la escolta, «jurisdicción ordinaria» y título «como se ha concedido antes» (ANB, Miscelánea, t.º 110, f. 613). También se conoce una Real Provisión del Presidente don Diego de Córdoba (1704) sobre dar jurisdicción criminal al cabo de la escolta de los Llanos para castigar los delitos (ANB, Miscelánea, t.º 64, f. 8).

[55] El hermano Agustín de Vega, al describir al misionero, dice: «[...] [es] un amoroso Padre de familia, que tiene prevención de medicinas, quantas puede adquirir, y el libro de mayor importancia despues de los necesarios, que nunca les falta, es alguno de medicina» (Vega 2000: 105).

[56] El padre Gilij, desterrado en Roma, recordará en 1780 la visita que le hizo al autor de *El Orinoco ilustrado* en su reducción de Betoyes el año 1749 y escribirá: «En su casa, o cabaña, tenía toda suerte de

como el de Pauto.[57] Por ello, no es extraño encontrar en las bibliotecas misionales obras como el *Florilegio medicinal* del H. Steynefer (1712).

De esta forma, la Corona española asentaba dos acciones fundamentales del Imperio: la presencia administrativa del Estado en esas incógnitas regiones, y el establecimiento de una frontera efectiva hispana que avanzaba y se imponía frente a los enemigos, ya sea indígenas o europeos.

Quien analice la geografía histórica de nuestro subcontinente durante el período hispánico observará la existencia de un cinturón de misiones jesuíticas que se iniciaba en el alto Orinoco y pasaba por Mainas, Mojos, Chiquitos y el Paraguay,[58] y el cual significaba un bloqueo y una tentación para el avance portugués siempre ajeno al espíritu de Tordesillas. Esta evidente realidad llevó a declarar, en 1646, al conde de Salvatierra, virrey del Perú, que los indígenas de las reducciones eran los «custodios de la frontera» (Bayle 1951).

Con las debidas distancias y matizaciones, habría que aplicar a la Orinoquia lo que Muratori (1997) descubre en el resto de las reducciones de la Compañía de Jesús en América. Así interpretaba Tiziano Ascari el objetivo final de la misión ordenada jesuítica: «[...] en las Reducciones veía sobre todo una sociedad de hombres que de la barbarie y la ignorancia habían llegado no sólo al conocimiento del verdadero Dios y del valor y fin de la vida humana sino también, como efecto de esto, a la conquista de una vida temporal ordenada, civil y autosuficiente, libre de las estrecheces de la necesidad, en la que a nadie faltaba el "pan de cada día" que el cristiano pide a Dios en su plegaria» (Ascari 1956: 215).

El arte sacro

La religión introdujo el nuevo espacio del templo y en él la representación de la palabra divina por medio de la plástica, de las oraciones en la iglesia, de las grandes ceremonias, de los cantos y de un gran aparato musical. Lacouture sintetiza este sentido de fiesta al verificar que «[...] se entrelaza la religiosidad teatral de la Compañía y el barroquismo

útiles medicinas caseras, y al primer aviso del fiscal, dedicándose como amorosa madre a cuidarlos, era todo agilidad, todo prontitud, todo alegría. Yo estaba a su lado sorprendido de sus dulces maneras [...] Y movido del ejemplo de tan gran hombre, una vez que hube llegado al Orinoco me afané por imitarle en algo» (Gilij 1965, vol. 3: 81-82).

[57] AGI, Santafé, 249, «Testimonio de los Autos hechos a pedimiento del Padre Procurador General de la Religión de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santa Fe... cerca de la escolta y lo demás que han pedido se de para el fomento de las misiones de la Provincia de Orinoco», f. 77v. Semejantes declaraciones aducen los otros testigos: José Ruiz Romero (ff. 62v-63); Salvador Esparza (f. 52v).

[58] Para una información sistemática, véase Santos Hernández (1992: 34-56 y 65-83).

salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva» (Lacouture 1993: 560).

Al recinto de la iglesia procuraron darle su carácter sagrado —majestuoso y respetuoso—, a la vez que lo acercaban a la conciencia e imaginación del indígena con abundante imaginería. Como monumento público, observará el misionero Gilij:

> Más atraídos son por la belleza de sus iglesias y si se pudieran hacer de mayor duración, en no mucho tiempo se volverían hermosísimas. Pero es muy rara la construcción que sobrepasa el decenio [...] En diez y ocho años y medio que yo estuve en el Orinoco tuve tres Iglesias [...] Y si atendemos a la calidad de los lugares, era no sólo grande, sino hermosa. No creo que merezca la pena hacer demasiado minuciosamente la descripción. Baste sólo saber que siendo los indios de un genio en el que la externa magnificencia de las cosas les hiere increíblemente en la fantasía, yo puse todo el cuidado en embellecerla, incluso con alguna reducción del propio sustento necesario. (Gilij1965, vol. 3: 62)

Las inversiones que depositaron los jesuitas en todas sus iglesias misionales fueron altas y constantes, y, por ello, contrastan con las de su entorno. Basta leer el *Informe sobre el estado de la Provincia de Santiago de las Atalayas,* levantado en 1765 por el gobernador Gregorio Sánchez Manganeque (1983), para corroborar nuestro aserto. Sin embargo, los inventarios levantados en 1767 con motivo de la expulsión son muy escuetos (Del Rey Fajardo 1974, vol. 3: 61-73) en cuanto a la interpretación de los valores artísticos.

En torno al templo se movía, además, toda una estructura que debía garantizar el esplendor de las ceremonias religiosas. Se trata, fundamentalmente, del valor asignado a la música y a los músicos en el quehacer cotidiano misional (Lemmon 1979: 149-160).[59]

Tan solo llevaba 13 años de existencia Carichana —capital de las misiones del Orinoco—, cuando el maestre de plata, don Pascual Martínez Marco, se vio obligado a vivir el día de Jueves Santo de 1749 en la mencionada población. En su *Diario,* anotaría estas lacónicas líneas: «Vimos el monumento que se hace muy precioso y celebran todas las funciones de iglesia como en cualquiera catedral por tener una capilla y cuerpo de música muy crecido y diestro» (Duviols 1976: 27).

Aquí las «riquezas improductivas» de los templos, al decir de Germán Colmenares (1984), se sembraron en las mentes de los llaneros y orinoquenses como garantía de su cambio de vida y de su deseo de vivir una sociedad mejor.

Al abandonar sus misiones en 1767, varias son las huellas que dejaron los jesuitas y que perdurarían en los llanos tras su expulsión. Algunas se han ido indicando a lo largo del texto. Para concluir, se presentan ahora los testimonios de los herederos llaneros que hoy pretenden rehacer su historia.

---

[59] ANB, Temporalidades, t.° 5, f. 788v: «[...] quarenta pesos de siete ternos de flautas que pidió el P. Joseph Gumilla, y se traxeron de fuera y se remitieron a su reverencia».

Héctor Publio Pérez Ángel (1987: 30) descubre una primitiva estructura política desarrollada por lealtades personales en torno de los llaneros de mayor fortaleza, los que se consideraron los caudillos que destacaron en la guerra de independencia. Tal fue el caso de Ramón Nonato Pérez o Juan Nepomuceno Moreno en Casanare, entre otros. De igual forma piensa que la organización de las haciendas, sobre todo la de Caribabare, sembró en la mentalidad del mestizo un sentido «[...] de apropiación de grandes extensiones de tierras y un sistema de explotación difícil de asimilar, dada la disciplina y organización de los misioneros en contraste con las indóciles costumbres del indígena y del llanero» (Pérez Ángel 1997: 61).

Finalmente, inspirado en Popescu (1967: 22-24), intuye que los jesuitas que misionaron en el corazón de Suramérica se anticiparon varios siglos «[...] al proyecto moderno de la carretera marginal de la selva, al ubicar puntos de dominio y control socio-económico en Casanare, Maynas, Mojos, Chiquitos y Guaraní como principales polos de desarrollo» (Pérez Ángel 1997: 58).

Así, con toda razón afirma Edda Samudio: «[...] la organización administrativa jesuítica constituyó un modelo de previsión, de distribución de funciones y responsabilidades, de utilización de recursos, de productividad y control, lo que llevó a cabo un profundo sentido de comunidad y una inmensa tenacidad, elementos esenciales en el logro de la prosperidad que caracterizó los complejos socio-económicos jesuíticos» (Samudio 1992: 740). Esta sólida base económica permitió que la evangelización de la Orinoquia fuera soportada en su función social, cultural y religiosa gracias al trabajo de las haciendas.

Referencias bibliográficas

Archivos

Bogotá. Archivo Nacional de Colombia (ANB)
Conventos, t.os 29, 34, 68
Miscelánea, t.os 62, 64, 110
Temporalidades, t.os 5, 13

Casanare. Archivo Notarial de Yopal. Legajo único.
Archivo Notarial de Yopal... Legajo 1873-75, f. 500, escritura n.º 75
Quito. Archivo de la antigua Provincia de Quito (APQu.) Leg. 3
Sevilla. Archivo General de Indias (AGI)
Contratación, 5548 y 5549
Santafé, 249, 403

Roma. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)
Congregationes, 52
N. R. et Q., 15-II

Bibliografía

ACOSTA, José de
1980 *De natura Novi Orbis Libri duo, et de Promulgatione Evangelii, apud Barbaros, sive de procuranda indiorum salute*. Salmanticae.

ALVARADO, Eugenio de
1966 [1767] «Informe reservado sobre el manejo que tuvieron los Padres Jesuitas en la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco». En José Del Rey Fajardo. *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, pp. 215-333.

ASCARI, Tiziano
1956 *A proposito del «Cristianesimo felice» di L. A. Muratori*. Módena: Muratoriana.

ASPURZ, Lázaro
1946 «Magnitud del esfuerzo misionero de España». *Missionalia Hispanica,* n.° 3, Madrid, pp. 99-173.

BARANDIARÁN, Daniel de
1992 «El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas». En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, 1992, t.° II, pp. 129-360.
1994 «Brasil nació en Tordesillas». *Paramillo,* n.° 13, San Cristóbal, pp. 331-774.

BATLLORI, Miguel
1978 «Economia e collegi». En *Domanda e consumi*. Florencia: L. S. Olschdi, pp. 323-334.

BAYLE, Constantino
1947 «Impedimenta de misioneros». *Missionalia Hispanica,* n.° 4, Madrid, pp. 403-409.
1951 «Las Misiones, defensa de las fortalezas de Mainas». *Missionalia Hispanica*, 8: 24, Madrid, pp. 417-503.

BLOCK, David
1997 *La cultura reduccional de los llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1680-1880*. Sucre: Historia Boliviana.

Borges Morán, Pedro
1977 *El envío de misioneros a América durante la época española.* Salamanca: Universidad Pontificia.

Brewer-Carias, Allan R.
1997 *La ciudad ordenada (Estudio sobre el orden que se ha de tener en descubrir y poblar- o sobre el trazado regular de la ciudad hispanoamericana, en particular, de las ciudades de Venezuela).* Madrid: Instituto Pascual Madoz. Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado.

Colmenares, Germán
1969 *Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada.* Bogotá: Antares, Tercer Mundo.
1984 «Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales». *Boletín Cultural y Bibliográfico.* Bogotá, vol. XXI, n.º 2, pp. 42-54.

Del Rey Fajardo, José, S. J. (ed.)
1968 *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela.* Caracas: Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela.

Del Rey Fajardo, José, S. J.
1990 *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768).* San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
1992 «Introducción al estudio de la historia de las misiones jesuíticas en la Orinoquia». En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia.* San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, pp. 197-682.
1995 «Las escoltas militares en la misiones jesuíticas de la Orinoquia (1661-1767)». *Boletín de la Academia Nacional de la Historia.* Caracas, t.º LXXVIII, n.º 311, pp. 35-69.
1996 «Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense». En José del Rey Fajardo y Edda Samudio. *Hombre, tierra y sociedad.* San Cristóbal-Bogotá: Universidad Católica del Táchira, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 7-158.
1999 *Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial,* 2 volúmenes. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Dettling, Warnfried
1996 «Was heisst Solidarität heute». *Die Zeit,* 27 de diciembre, p. 1.

Duviols, Jean-Paul
1976 «Pascual Martínez Marco. Viaje y derrotero de la ciudad de Cumaná a la de Santa Fe de Bogotá (1749)». *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien,* n.º 26, Toulouse, pp. 19-33.

ECHANOVE, Alfonso
1955-1956 «Origen y evolución de la idea jesuítica de "Reducciones" en las Misiones del Virreinato del Perú». *Missionalida Hispanica*, n.º 34, pp. 95-144; y n.º 39, pp. 497-540.

ESPINEL, Nancy
1989 *Villavicencio dos siglos de Historia comunera 1740-1790*. Villavicencio: Gráficas Juan XXIII.

FERET, H. M.
1953 *Sur la terre comme au ciel. Le vrai drame de Hochwälder*. París: Contestations.

GALLEGOS, Rómulo
1987 [1929] *Doña Bárbara*. Bogotá: Oveja Negra.

GILIJ, Felipe Salvador
1965 *Ensayo de Historia Americana*, 3 vols. Traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

GROOT, José M.
1890 *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas & Cía.

GUMILLA, José
1963 *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

HEGEL, G. W. F.
1986 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Frankfurt/M.

HERNÁNDEZ, Pablo
1913 *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vols. Barcelona: Gustavo Gili.

ISAZA, Horacio
1931 «La leyenda sobre el tesoro de Caribabare». *Repertorio boyacense*, vol. II, n.º 97, pp. 426-429.

LACOUTURE, Jean
1993 *Jesuitas. I. Los Conquistadores*. Barcelona-Buenos Aires-México D. F.: Ediciones Paidós.

LEMMON, Alfred E.
1979 «Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada». *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XLVIII, Roma, pp. 149-160.

MERCADO, Pedro de
1957 *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, 4 tomos. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Morey, Robert V. y Nancy Morey
1975 *Relaciones comerciales en el pasado en los llanos de Colombia y Venezuela.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Muratori, Ludovico Antonio
1997 *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay.* Traducción, introducción y notas de Francisco Borghesi S. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Ojer, Pablo
1982 *La década fundamental en la controversia de límites entre Venezuela y Colombia (1881-1891).* Maracaibo: Corpozulia.

Pacheco, Juan Manuel
1959 *Los jesuitas en Colombia,* 3 vols. Bogotá: San Juan Eudes.
1963 *Los jesuitas en Colombia,* t.° II. Bogotá: s./e.
1969 «Las iglesias coloniales de los jesuitas en Colombia». *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica,* n.° 15, Medellín, pp. 307-325.

Parejo Alfonso, Luciano
1997 «Prefacio: sobre el autor y la obra». En Allan R. Brewer-Carias, *La ciudad ordenada.* Madrid: Instituto Pascual Madoz, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, pp. 17-21.

Perera, Miguel Ángel
2000 *Oro y hambre. Guayana siglo XVI. Ecología cultural y antropología histórica de un malentendido 1498-1597.* Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Pérez Ángel, Héctor Publio
1997 *La hacienda de Caribabare. Estructura y relaciones de mercado 1767-1810.* Yopal, Casanare: Corpes Orinoquia.
1987 *La participación de Casanare en la Guerra de Independencia 1809-18119.* Bogotá: ABC.

Pérez Esteves, Antonio
1994 «Hegel y América». *Analogía Filosófica,* año 8, n.° 2, México D. F., pp. 119-137.

Popescu, Oreste
1967 *Sistema económico en las Misiones jesuíticas.* Barcelona: Ariel.

Rausch, Jane M.
1984 *A tropical plains frontier.* Alburquerque: University of New Mexico.
1994 *Una frontera de la sabana tropical. los llanos de Colombia 1531-1831.* Santafé de Bogotá: Banco de la República.

1681 *Recopilación de las Leyes de Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad del rey don Carlos II.* 3 vols. Madrid.

RIVERO, Juan
1956 *Historia de las Misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

RUEDA ENCISO, Eduardo
1969 «El complejo económico-administrativo de las antiguas haciendas jesuitas del Casanare». *Boletín cultural y bibliográfico,* n.º 20, Bogotá.
1988 «El desarrollo geopolítico de la Compañía de Jesús en los llanos orientales de Colombia». En *los llanos una historia sin fronteras.* Bogotá: Academia de Historia del Meta, pp. 184-196.

SABIO, Ricardo
1963 *Corridos y coplas por los llanos Orientales.* Cali: Editorial Salesiana.

SÁEZ, José Luis
1995 «La visita del P. Funes a Santo Domingo y sus Memoriales sobre las Indias (1606-1607)». *Paramillo,* n.° 14. Universidad Católica del Táchira, pp. 571-612.

SAMUDIO A., Edda O.
1985 *Las haciendas del Colegio San Francisco Javier de la Compañía de Jesús en Mérida. 1628-1767.* Mérida: Universidad de Los Andes.
1991 «La fundación de los colegios de la Compañía de Jesús en la Provincia de Venezuela. Dotación de un patrimonio». En José del Rey Fajardo (ed.). *La pedagogía jesuítica en Venezuela,* t.° II. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, pp. 503-588.
1992 «Las haciendas jesuíticas de las misiones de los llanos del Casanare, Meta y Orinoco». En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767),* t.° I. San Cristóbal: Táchira, pp. 717-781.
1995a «El Colegio San Francisco Javier en el marco histórico, social, religioso, educativo y económico de la Mérida colonial». En José del Rey Fajardo y otros (eds.). *Virtud, letras y política en la Mérida colonial,* t.° I. San Cristóbal-Santafé de Bogotá-Mérida: Universidad Católica del Táchira, Universidad Javeriana, Universidad de Los Andes, pp. 39-166.
1995b «El complejo económico del Colegio San Francisco Javier». En José del Rey Fajardo, Edda O. Samudio y Manuel Briceño Jáuregui. *Virtud, letras y política en la Mérida colonial,* t.° I. San Cristóbal, Santafé de Bogotá, Merida: Universidad Católica del Táchira, pp. 521-608.

SÁNCHEZ MANGANEQUE, Gregorio
1983 «Informe sobre el estado de la Provincia de Santiago de las Atalayas». *Revista Cespedesia,* n.º 45-46, suplemento n.º 4, Cali, pp. 401-404.

Santos Hernández, Ángel

1992 «Actividad misionera de los jesuitas en el continente americano». En José del Rey Fajardo (ed.). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia,* t.° I. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, pp. 7-137.

Steynefer, Juan Herno

1712 *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios y clasicos Authores para bien de los pobres, en particular para las provincias remotas en donde administran los RR. Misioneros de la Compañia de Jhesus.* México D. F.: Guillena Carrascoso.

Stócklein, Joseph

1726-1761 *Der neue Welt-Bott. Mit allerhand Nachrichten dern Missionariorum Soc. Jesu. Allerhand so lehr- als geist-reiche Brief, Schrifften und ReisBeschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien und andern über Meer gelegenden Ländern ... in Europa angelangt seynd. Jetzt zum erstenmal, theils aus handschrifftlichen Urkunden, theils aus denen französischen Lettres édifiantes verteutscht und zusammen getragen.* 5 vols. Ausburgo-Graz-Viena: Im Verlag Philipp, Martin und Erben Joh Seel.

Torres Sánchez, Jaime

1999 *Haciendas y posesiones de la Compañía de Jesús en Venezuela. El Colegio de Caracas en el siglo XVIII.* Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tovar Pinzón, Hermes

1980 *Grandes empresas agrícolas y ganaderas en el siglo XVIII.* Bogotá: Universidad Nacional.

1986 «Rentas y beneficios de las haciendas neogranadinas». En *Ibero-Amerikanisches Archiv.* Berlín, vol. 12-13, pp. 280-301.

Vega, Agustín de

2000 *Noticia del Principio y progresos del establecimiento de las Missiones de Gentiles en el Rio Orinoco, por la Compañia de Jesus.* Estudio introductorio de José del Rey Fajardo, S. J. y Daniel de Barandiarán. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Las haciendas jesuíticas en la Orinoquia en su contexto económico

Edda O. Samudio A.
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

Introducción

La cristianización de la población indígena, misión fundamental de la Corona española en los territorios americanos, era lenta y de poca efectividad en los llanos de Casanare y Meta, y nula en el Orinoco en los primeros años del siglo XVII. En 1623, jesuitas y dominicos intentaron penetrar en el pidemonte llanero, pero la resistencia del clero secular y de españoles encomenderos hicieron desistir a los jesuitas de su proyecto. Ya en 1628 habían abandonado aquel primer empeño misional.

No es sino a partir de 1661 que los padres de la Compañía concretaron su labor misional en el partido de Casanare, al encargarse el primer superior de la misión de Los Llanos, el padre Ignacio Cano, de la doctrina de Pauto.[1] El padre Antonio de Monteverde se encomendó la población Girara de Nuestra Señora de Tame, mientras que el padre Alonso Neira se ocupó de los achaguas de San Salvador del Puerto o San Salvador de Casanare, a orillas del río Casanare, en la ribera occidental del río Blanco de la Orinoquia. Esta última era ruta obligada a la Guayana, situación que la llevó a cumplir la función de capital de las reducciones asentadas en las márgenes del Casanare y Meta, y a convertirse en núcleo esencial en las expansiones jesuíticas al Orinoco; por su parte, el padre Juan Fernández de Pedroche se dedicó a los tunebos. El siguiente año, el mismo padre Monteverde establece con población airica, a orillas del río que le dio su nombre, el pueblo de San Francisco Javier de Macaguane.

Así, el territorio de actividad misional jesuítica se prolongaba desde el río Pauto a los llanos septentrionales, hacia la villa de San Cristóbal y la ciudad de Barinas, con excepción de las poblaciones indígenas asignadas a los agustinos y los llanos de Caracas en toda su amplitud, mientras la parte septentrional se extendía al sur del río Meta

[1] A cuyas expensas se debían sustentar los padres de la Compañía (Rivero 1956: 103-104).

(Pacheco 1951-1989, vol. II: 353). De esa manera, la jurisdicción de la actividad misional jesuítica alcanzó las tierras bañadas por el Orinoco, que junto a la Guayana ya habían interesado a los miembros de la Compañía de Jesús.

La penetración reductora jesuítica al interior de los llanos, en los últimos años del siglo XVII y las primeras décadas de la centuria siguiente, fue lenta, azarosa e inclusive hubo momentos en los que se intentó su abandono. No obstante, la llegada del autor del *Orinoco Ilustrado,* el memorable jesuita historiador, padre Joseph Gumilla[2] a la misión casanareña de Tame en 1715 dio un nuevo impulso a la ampliación de la frontera de la reducción jesuítica con el establecimiento de San Ignacio de los Betoyes, fundada entre los ríos Tame y Ele, afluente del Casanare.

El padre Felipe Salvador Gilij reseñaba a Betoyes como «[...] una bellísima reducción o aldea por la casa del misionero y las de los indios que son todas con muros como las del Orinoco, es decir con tierra y paja, por la iglesia construida de la misma manera pero muy grande y adornada con preciosísima platería» (1965, vol. III: 392). Este asentamiento fue la última misión que los jesuitas cumplieron en esta zona, a unas tres leguas de San Salvador de Casanare (véase Rausch 1984a: 118-119), núcleo poblacional que se constituyó en la capital de los pueblos misionales establecidos en las márgenes del Casanare y Meta. Luego, ya como superior el padre Gumilla (1723-1730), la empresa reductora estuvo encaminada hacia las tierras bañadas por el río Meta, entre los ríos Cusiana y Cravo Sur.

El bioambiente en el que se establecieron y desarrollaron las unidades de producción en el territorio misional asignado a los jesuitas del Nuevo Reino de Granada, motivo de este apartado, fue el llanero, cuyas características humanas y naturales definieron las actividades que les tocó desempeñar a los miembros de la Compañía de Jesús en ese territorio. Por ello, al examinar el establecimiento y comportamiento de ese importante complejo misión-hacienda, los espacios socioeconómicos que asentaron y organizaron los misioneros ignacianos en los llanos de Casanare, Meta y en el Orinoco, deben analizarse los factores, de índole tanto humana como natural, que hicieron posible su establecimiento y funcionamiento ininterrumpido hasta 1767.

La estabilidad y desarrollo alcanzado por los pueblos misionales del Meta y el afán incansable de los religiosos fueron factores fundamentales que hicieron posible el establecimiento definitivo de los miembros de la Compañía de Jesús en los territorios del Orinoco, en los que campeaban los resistentes y belicosos caribes, aliados de los incursores europeos (Del Rey Fajardo 1977: 114, 132-138).

Después de varias tentativas, en 1731, con el protagonismo de los padres José Gumilla y Bernardo Rotella, los ignacianos reinician tímida y eficazmente la actividad

---

[2] Sobre este ilustre jesuita véase el estudio preliminar de José Del Rey Fajardo en Gumilla 1979. Igualmente pueden consultarse Del Rey Fajardo 1971, 1979, 1983, 1995b y 1998.

misional en el Orinoco. Precisamente, es al padre Rotella a quien se atribuye la fundación de la disputada Cabruta, en la provincia de Venezuela, cuando ya se había celebrado la Concordia (1734), que definió el área de actividad misional de los jesuitas, de los capuchinos catalanes y de los observantes.

A la Compañía de Jesús, que debió ajustar su proyecto expansivo, le tocó el territorio comprendido desde el río Cuchivero (Del Rey Fajardo 1998: 55, 68),[3] por el oriente, hasta la desembocadura del Apure por el norte y al sur. Dicho territorio alcanzaba los términos de las posesiones de Portugal. Así, al iniciarse la segunda mitad del siglo XVIII, quedaron asentados los cinco pueblos que definieron las misiones jesuíticas del Orinoco. En 1733, se estableció definitivamente Carichana, próxima al raudal de su nombre,[4] asentada definitivamente a unos 3,5 kilómetros de la desembocadura del Meta, protegida del acoso caribe, como la hacienda y las misiones del Alto Orinoco, por el fortín de San Francisco Javier de Marimarota, construido en 1736, en la desembocadura del río Parguaza.[5] Hasta 1767, Carichana se constituyó en símbolo de las misiones jesuíticas en el gran río (Gilij 1965, vol. 1: 65), sede del superiorato, la procuraduría y el misionero (Del Rey Fajardo 1996: 38-42).

El fortín y el pequeño grupo de pueblos misionales jesuíticos orinoquenses formaron una valla a la agresión caribe y a la penetración extranjera a tierras adentro del alto Orinoco, así como a la ruta fluvial que por el Meta alcanzaban los llanos meridionales y se prolongaba a la capital del nuevo reino. De hecho, los jesuitas tuvieron el manifiesto objetivo de establecer un sistema de reducciones que se extendiera a lo largo de los ríos Meta, Casanare y Orinoco, con la intención de asegurar el dominio del tránsito del río Orinoco y disponer de una vía sin interrupción al Atlántico.

En esos paisajes sabaneros de Casanare y Meta, y en tierras bañadas por el caudaloso Orinoco, quedó la obra de los jesuitas. Allí, los religiosos lograron establecer y hacer prosperar los complejos socioeconómicos que constituyeron sus asentamientos misionales y sus haciendas. Estas, bajo el dominio de la Compañía de Jesús, se caracterizaron por sus importantes extensiones de tierra, por una definida organización, controles precisos, clara racionalidad económica que garantizó el logro de su autoabastecimiento y autofinanciamiento, fundamento de su aspiración de autosuficiencia. De esa manera, desarrollaron una producción, con cierta diversificación,

---

[3] El texto de esta Concordia (segunda) se encuentra en Gómez Canedo 1967: 39-42. También relaciona el hecho Barandiarán 1992: 256.

[4] Se ubicaba en el Raudal de Carichana, tres cuartos de legua después de la desembocadura del río Meta (Del Rey Fajardo 1996: 39).

[5] En las misiones del Orinoco Medio, los jesuitas también establecieron la no muy conocida hacienda de Carichana, próxima a la misión del mismo nombre, protegidas ambas por el fortín de Francisco de Marimarota de la amenaza de los caribes del Cuchivero y Cauta. Al igual que en los pueblos misionales jesuíticos del Casanare y Meta, la misión de Carichana contó con el hato del pueblo o de su iglesia (Gumilla 1963: 201).

destinada al consumo interno o a sus distintos domicilios, expresión de un cierto comportamiento autárquico, a la vez que de una clara orientación a un mercado externo (Colmenares 1969: 17). Todo ello hizo posible no solamente la acumulación de capital sino también la realización de un ambicionado proyecto sociocultural americano.

Los ignacianos, fundamentados en los derechos legales que adquirieron sobre tierras en el Casanare, Meta y Orinoco, fueron capaces de levantar los complejos económico-sociales: misiones-haciendas que generarían recursos para satisfacer necesidades de la comunidad. También destinaron áreas para sementeras comunales, comúnmente de yuca y plátano.

Los logros que alcanzaron con sus haciendas se debieron a la explotación de los recursos naturales por medio de la cría vacuna, caballar y del cultivo de algunos frutos, para lo cual dispusieron de mano de obra indígena relativamente abundante, sometida por medio del concertaje, a la vez que de una población esclava que constituyó la fuerza laboral fundamental en las haciendas en las que adicionalmente se procesaba caña de azúcar. Otros hechos esenciales fueron la dotación de las instalaciones necesarias y una eficiente comercialización de su producción en el mercado, todo lo cual se conducía con racionalidad económica, sentido de organización y una esmerada fiscalización, factores primordiales en la disminución de sus gastos e incremento de sus ingresos, clave cardinal de su crecimiento y, obviamente, del éxito logrado, por lo que se le asimila al de una efectiva empresa económica.

Las haciendas llaneras orinoquenses, núcleos de los complejos misionales, constituyeron el soporte económico básico de las actividades de índole espiritual y material que los religiosos de la Compañía de Jesús realizaron en sus pueblos de misión. Estos estuvieron bajo la jurisdicción de tres entidades gubernativas diferentes, de la Comandancia de Guayana, del Orinoco; la del Meta y la del Casanare. Estas dos se encontraban en los términos de la legendaria ciudad de Santiago de las Atalayas.[6] Asimismo, la administración eclesiástica fue compartida por dos mitras, la de Puerto Rico, que correspondía a la Comandancia de Guayana, y las otras dos, adscritas a la de Santafé de Bogotá. Esta distribución explica que los hechos ocurridos como resultado de la expulsión de los jesuitas tuvieran características particulares que, fundamentalmente, se manifestaron por un material incompleto y deteriorado[7] que no representaba el acervo real de sus archivos y bibliotecas. Debido a esto, existen diferencias en cuanto a las fuentes documentales disponibles.

Respecto de las haciendas del Casanare y Meta se conservan inventarios abreviados y someros, levantados in situ en el momento de cumplir con el Real Decreto de Carlos III de expulsión de la orden jesuítica de sus territorios, y la Pragmática Sanción que

---

[6] Compilaciones sobre la historia de esta región son las de Ranero (1988) y la de Huertas (1992).

[7] Al respecto véanse Del Rey Fajardo 1990 y 1974.

determinaba el destierro y el destino de sus bienes en 1767,[8] guardados en el Archivo General de la Nación de Colombia,[9] no así de la hacienda de Carichana y de los seis pueblos misionales del Orinoco.

Entre los factores desfavorecedores de la custodia y conservación de los manuscritos de las haciendas jesuíticas, se puede mencionar el desinterés y el poco aprecio que merecieron por parte de las autoridades reales y los misioneros reemplazantes, al igual que el desafortunado comportamiento de los propios misioneros ignacianos, quienes, al conocer el decreto antes de su promulgación, decidieron deshacerse de buena parte de los libros de cuenta y muchos papeles.[10] En 1768, la primera autoridad provincial de Los Llanos dejó constancia de ello.[11]

Se asegura que la destrucción de libros y escritos llevada a cabo por los mismos misioneros ignacianos pudo obedecer a la sospecha de que fueran tenidos por levantiscos y comprometedores por los delegados regios (Del Rey Fajardo 2003). No obstante, en los inventarios de las haciendas se registraron libros y cuadernos de cuentas de las haciendas que, desafortunadamente, no se han conservado hasta nuestros días. Uno de esos casos fue el libro de cuenta que llevaban los jesuitas en la hacienda de Tocaría.[12]

Obviamente, si un tema de esta naturaleza obliga a la consulta de fuentes documentales inéditas y publicadas, lo expuesto explica las limitaciones confrontadas respecto de libros, cuadernos, listas y otros manuscritos valiosos sobre las unidades de producción jesuitas en la Orinoquia. Por este motivo, el análisis del comportamiento de las haciendas jesuitas en su contexto económico gravita, esencial y temporalmente, en la información recabada en los momentos en que dejaban de pertenecer a los jesuitas y pasaban a la Junta de Temporalidades.

---

[8] Con relación a la expulsión de los jesuitas de la Provincia del Nuevo Reyno, véase Pacheco 1953; 1968 y 1951-1989, vol. III: 507-537; Restrepo 1928; y Del Rey Fajardo 1971, vol. I: 77-80.

[9] Archivo General de la Nación de Colombia (AGNC), Conventos, t.° 29, ff. 205 y ss., «Carta del Gobernador Domínguez de Tejada al Virrey y Junta de Temporalidades». Véase Del Rey Fajardo 1974.

[10] El padre Cayetano Pfab, misionero del pueblo de Surinema de la Misión del Meta declaró que «[...] habiendo leído el decreto dijo que nunca había tenido libro alguno para cuenta de hato y solo había gobernado en papeles separados, los que rompió pensando no ser necesarios con la noticia que tuvo el ocho de agosto próximo pasado del extrañamiento general que se hacía de ellos [...]». AGNC, Conventos, t.° 29, f. 814v, Testimonio de los autos sobre la expulsión de quatro religioso de la Compañía de Jesús del Partido del Meta. 1767. 1760- 1770.

[11] AGNC, Temporalidades, t.° 17, ff. 490v-491, Testimonios de la hacienda de Caribabare. Morcote, 14 de junio de 1768. Este tomo abunda en información sobre la hacienda de Caribabare, desde sus títulos hasta el estado de la hacienda hasta bien tardío el siglo XIX.

[12] AGNC, Temporalidades, t.° 19, f. 65v, Diligencias originales obradas sobre la Administración de la Hacienda de Tocaría que fue de los extrañados Regulares de la Compañía desde 12 de diciembre de 67 en que se remitió al Excmo Sor. Virrey el cuaderno relativo a la ocupación de dicha hacienda, hasta 10 de septiembre de 1770 en que se dirigen estas.

De particular e inestimable valor e importancia referencial ha sido el *Informe Reservado* del coronel Eugenio Alvarado, miembro relevante de la Comisión Real de Límites,[13] que constituye referencia especial en este estudio, a pesar de su aversión por los jesuitas, quienes le ofrecieron generosa hospitalidad en el Orinoco entre 1756 y 1760. Su informe abunda en detalles sobre la existencia y la diversidad de actividades que los padres desarrollaron en el Orinoco, Meta y Casanare (Alvarado 1983).

Asimismo, es necesario destacar las obras de los padres Pedro de Mercado (1957), Juan Rivero (1956), José Gumilla (1963), Felipe Salvador Gilij (1965) y Joseph Cassani (1967), quienes misionaron en aquellos parajes sabaneros y dejaron un registro acucioso de su geografía tanto humana como física. Estos hombres legaron a la posteridad el conocimiento de la información cultural de esa diversidad de naciones, mayoritariamente nómadas, que habitaban esos espaciosos territorios.

Fuentes bibliográficas de obligada consulta son los tomos de José María Groot (1889-1893), los trabajos del padre Juan Manuel Pacheco (1951-1989), José Del Rey Fajardo (1974 y 1998) y los de Jane M. Rausch (1984a y 1984b). Igualmente, son de singular importancia para el estudio de las haciendas misionales jesuíticas neogranadinas las publicaciones de Germán Colmenares (1969 y 1984), José Eduardo Rueda Enciso (1987, 1988 y 1989) y Héctor Publio Pérez Ángel (1995, 1997 y 2003).

Así, el estudio de las haciendas de la Compañía de Jesús en el Casanare, Meta y Orinoco se centra en el análisis del funcionamiento económico de las unidades de producción de la Compañía de Jesús, es decir, en el modo en el que lograron las rentas necesarias para cumplir las diversas actividades, esencialmente extraeconómicas, que realizaron en un importante sector de la depresión central de los territorios septentrionales sudamericanos. Por lo tanto, el estudio contempla los diferentes elementos que intervinieron en la organización y funcionamiento de las unidades de producción de la Compañía de Jesús en la Orinoquia y, respondiendo a ello, se ha estructurado en los aspectos siguientes: introducción general; origen y arraigo; y organización económica y social de las haciendas. A la luz de los planteamientos teórico-metodológicos fundamentados en la bibliohemerografía trabajada, se estudia la información documental recabada.

ORIGEN Y ARRAIGO DE LAS HACIENDAS

Tan pronto los jesuitas reiniciaron su actividad misional en los llanos neogranadinos en 1661, con los achaguas, tunebos, giraras, airicos y, más tarde, con los guahibos y chiricoas, para concluir con los sálivas, el padre jesuita Gaspar de Cugía, viceprovincial

[13] Se han ocupado de ella, Ramos (1948), Lucena Giraldo (1992-1993), Lucena Giraldo y De Pedro (1992). Además, véase Barandiarán 1994.

de los ignacianos en el nuevo reino de Granada, solicitó al presidente de la Real Audiencia, don Dionisio Pérez Mantilla, la concesión de unas tierras baldías ubicadas entre el río Casanare y la quebrada Tunapuna (Pacheco 1951-1989, vol. III: 355), en las que se proponía establecer y desarrollar núcleos productivos que fomentarían importantes actividades económicas para respaldar e impulsar la compleja actividad misional que debían desarrollar en aquellos paisajes sabaneros.

Por orden del presidente de la Real Audiencia, los misioneros del Casanare recibieron tres estancias de ganado mayor,[14] avaluadas en cien patacones, valor que le atribuyen por ser tierras baldías y estar en lugares no habitados por temor a los «indígenas de guerra» (Pacheco 1951-1989, vol. III: 355).

Así, a los hijos de Loyola se les adjudicaron «[...] las tierras comprendidas desde el río Casanare, cogiendo el camino Real y atravesando las aguas que bajan de la Cordillera hasta dar con la quebrada Puna en el sitio de Tocoragua, jurisdicción de Tame».[15] Los religiosos tuvieron claro lo que representaba esa donación dentro del proyectado sistema misional orinoquense; no obstante, el padre Cugía apoyó su solicitud señalando la necesidad que tenían los ignacianos ocupados en las misiones, dedicados a la cristianización de los indígenas, de «[...] algún alivio así para criar algún ganado y fundar un hato como para que hagan algunas labranzas para su sustento y de los que las asisten».[16]

En aquellas cálidas tierras se estableció la hacienda de Caribabare, la más importante unidad de producción que tuvo la Compañía de Jesús en sus territorios misionales de la Nueva Granada y, seguramente, en Hispanoamérica colonial. La reconocida política expansiva que los jesuitas llevaron a cabo en sus unidades de producción, al considerarlo conveniente, permite percibir que Caribabare fue progresivamente ampliada, pues en 1767 el gobernador, don Francisco Domínguez del Tejada, gobernador y justicia mayor y corregidor de esta provincia de Santiago de las Atalayas de los llanos de Casanare y los de Meta, afirmaba que los términos de esta unidad productiva se enmarañaban con los del pueblo de Tame, lo que explica que en el inventario se dejara constancia de la dificultad de ajustar sus linderos.[17] Sin lugar a dudas, la Compañía de Jesús fue la mayor propietaria de tierra en esta comarca llanera.

---

[14] Equivalente a 22.287,96 metros. Al respecto, véase Rueda Enciso 1989: 3-15.

[15] AGNC, Fondo Richmond, t.º 844, Estudio Titulación de Caribabare. Volumen II. Tomo Primero. Parte IX de la Sección D, San Nicolás. Copias simples de los títulos que amparan la propiedad. Año. 1661. El colegio de la compañía de Jesús de esta corthe merced de tierras en los Llanos de Casanare para los padres misioneros. p. 2. Igualmente, en el mismo Fondo, Tomo 841. Estudio Titulación Caribabare. Volumen I, La Yeguera, Sección C. Parte VI. Copias de Título. Tomo 1. Título n.º 1. Hacienda de Caribabare. Títulos antiguos. Archivo colonial. El Colegio de la Compañía de Jesús de esta Corte merced de tierras en los Llanos de Casanare para los padres misioneros. Año de 1661. Igualmente en la Sección Colonia. Tierras de Boyacá. Tomo XXI. Año de 1661.

[16] *Ibid.*, p. 1.

[17] AGNC, Temporalidades, t.º V, Testimonio del cuaderno de inventarios de Caribabare, f. 799v.

A partir de Caribabare, surgen las haciendas contiguas de Tocaría, a donde se llevaron sacas de ganado de aquella en 1678, y, posteriormente, más al sur, la de Cravo y Apiay. Esta última estaba ubicada estratégicamente en el piedemonte andino llanero del Meta, cercana a la ciudad de San Martín, entre los ríos Ocoa y Guayuriba, en el camino que desde aquel sector seguía a Santafé de Bogotá. Apiay fue comprada a los diezmeros de San Martín en 1740.

A pesar de que no se dispone de la información sobre la extensión precisa de las tres haciendas de los llanos, es fácil comprender que los jesuitas dispusieron de importantes extensiones de tierras en cada una de sus haciendas. Solo Caribabare ha sido calculada en casi 447.700 hectáreas,[18] la más extensa de las unidades de producción, y a Apiay, la menor de las haciendas jesuíticas en los llanos, se le calcularon 55 estancias y 19 cabuyas de ganado mayor, que significaban poco más de 17.436 hectáreas.

En las tierras misionales del Orinoco Medio, los jesuitas establecieron la conocida hacienda de Carichana, próxima a la misión del mismo nombre, protegida por el conocido fortín de Francisco de Marimarota de la amenaza de los caribes del Cuchivero y Caura. Carichana cumplía una función similar a la de Caribabare en Casanare pues, además de ser la sede del superior y la procuraduría, constituyó el centro de la actividad económica de los pueblos misionales jesuíticos en el Orinoco. Al igual que los pueblos misionales jesuíticos del Casanare y Meta, la misión de Carichana contó con el hato del pueblo o de la iglesia y, al igual que en aquellos, estas unidades de producción pueblerinas se sustentaron en el trabajo de los misionados. A su vez, ellas sustentaron a ese pueblo y le dieron lucimiento.

Los jesuitas iniciaron la actividad misional en los llanos neogranadinos, sin otro respaldo económico que las tres estancias de ganado que dieron origen a Caribabare. Al principio, debido a este hecho se hizo difícil el sustento de religiosos y el mantenimiento de la labor misional que, entre otras cosas, incluía la cancelación a seglares, acompañantes y protectores de los religiosos en sus faenas evangelizadoras; la dotación de iglesias; y la adquisición de mercancías para obsequiar a los indígenas, método utilizado por los jesuitas para atraer y sedentarizar a la población aborigen. En 1672, el provincial de la orden en tierras neogranadinas pidió al presidente de la Real Audiencia que se asignara estipendios a cuatro de sus párrocos, lo que dio, finalmente, como resultado una real cédula del 12 de noviembre de 1673, en la que se ordenaba el pago de esos estipendios (Pacheco 1951-1989, vol. III: 308). Ante una nueva solicitud jesuítica, en 1680, la Corona extendió el pago de estipendio a todos los misioneros y también les concedió los tributos indígenas de Tame y Macanague. En 1681, por razones bien conocidas, se les asignaron escoltas a las misiones jesuíticas,[19] pagadas por la Caja de Santafé.

---

[18] Diferentes versiones sobre la extensión de Caribabare pueden consultarse en Pérez 1997: 69-71.

[19] Sobre las escoltas, véase Del Rey Fajardo 1995a: 35-69.

Los inventarios de los bienes de la Compañía de Jesús permitieron conocer que el trabajo arduo de esos religiosos en los inhóspitos llanos del Casanare, Meta y en el Orinoco que iniciaron, con el apoyo de aquellas tres estancias de tierra valoradas en cien pesos, se materializó en cuatro de las más prósperas haciendas de la región llanera y seguramente del nuevo reino de Granada, y en una de las más importantes unidades de producción en las proximidades del Orinoco, las que seguramente se traducían en un caudal de mucho más de un centenar de miles de pesos.

Esos sistemas hacendísticos, modelos de la racionalidad económica que formó parte esencial de los complejos socioeconómicos misiones-haciendas creadas por los jesuitas en distintos ambientes orinoquenses, constituyeron el soporte material fundamental de la actividad misional que se realizó en cada una de las áreas asignadas y de su indiscutible proyección social, económica, cultural y geopolítica en aquellos vastos, inhóspitos y difíciles territorios llaneros. Ellas hicieron posible la obtención de buena parte de los recursos que les permitieron sedentarizar a la población indígena y consolidar aquel racimo de poblaciones, que los misioneros dejaron dueñas de hatos, escuelas y talleres artesanales.

Organización económica y social

La actividad económica jesuítica fue un hecho colosal y particular en Hispanoamérica colonial. Constituyó un pilar esencial en la compleja labor que los ignacianos también desplegaron en los ámbitos orinoquenses. La concepción económica ignaciana se caracterizó por estar contextualizada en la realidad local regional y por promover la elevación del hombre mediante la educación cristiana y holística, que integró moral, social, política y económicamente a los habitantes de la región. La responsabilidad de su misión gestificó el establecimiento y desarrollo de sus exitosos complejos socioeconómicos: haciendas-misiones, manejadas por religiosos instruidos y capaces, con racionalidad y austeridad, autoridad, jerarquización, utilidad y eficiencia, manteniendo siempre una coordinación que se destacó por su diversificación, complementaridad, fiscalización y adecuadas relaciones interpersonales. Todo ello hizo posible el cumplimiento de la múltiple y efectiva función social, educativa, cultural y geopolítica que se realizó en esos alejados, extensos y casi impenetrados territorios.

Capital

Los jesuitas emprendieron la labor evangelizadora en los llanos del Casanare sin otro recurso económico que los medios que podían obtener de su propia orden. Sin embargo, muy pronto contaron con un capital inicial, representado en aquellas tres estancias de ganado que les concedieron en tierras baldías, próximas al río Casanare y

que dieron origen a la más extensa e importante unidad de producción jesuítica en tierras neogranadinas: la hacienda de Caribabare. Luego, otras dos propiedades se prolongaron hacia el sur, y se extendieron en busca del río Meta, con linderos imprecisos: Tocaría y, posteriormente, Cravo, tierras que dispusieron de una ganadería vacuna y equina procedente de Caribabare, y que incrementaron los bienes de la Compañía.

El examen de la producción ganadera que totalizaba 34.634 animales revela el significativo desarrollo que había alcanzado la actividad ganadera en las haciendas de la Compañía de Jesús en Los Llanos y en el Orinoco para 1767 (véase la Tabla 1). Caribabare, Tocaría, Cravo, Carichana y Apiay, unidades de producción dedicadas particularmente a la ganadería, lograron una producción de 31.299 reses vacunas para el momento de la expulsión, que, calculada a tres pesos por cabeza, alcanza el significativo valor de 93.897 pesos. Obviamente, el valor de ellas para ese momento debió ser extraordinario en el nuevo reino de Granada, si se toma en cuenta el resto de su producción y todo el equipamiento e instalaciones. Sin embargo, Caribabare, la hacienda que había sido centro de actividad económica en las tierras llaneras, a casi ocho años de la expulsión, el 4 de abril de 1775, se había deteriorado, pues el monto que pagó don Juan Gómez de Cabeza de Vaca, su rematador, fue de apenas 18.050 pesos.[20] Luego, por incumplimiento e insolvencia, pasó igualmente por remate y censo redimimible a don Juan Felipe Carvajal,[21] vecino de Chita, por 15.500 pesos, el 5 de junio de 1794,[22] a pesar de que para entonces fue avaluada en 20.806,4 pesos.[23] Años antes, en 1771, Tocaría había sido adquirida por Félix Luis Bermúdez por 35.025 pesos y, luego, en 1775, revendida a don José Lasso de la Vega, por el monto de 15.500 pesos (Colmenares 1969: 137). La hacienda de Cravo fue rematada por Pedro Castro y Lemus por primera vez en 1779, por la suma de 18.295.[24] Esta misma fue rematada otra vez en 1788 por Agustín Justo Medina por la suma de 24.461 pesos. Por su parte, Apiay, la hacienda llanera que estaba bajo la administración del Colegio Máximo de Santafé, fue rematada en 4.200 pesos en 1767; luego pasó a manos de Juan José Rojas por el mismo valor y, finalmente, en 1781, la adquirió Antonio Romero por 6.342 pesos.

---

[20] AGNC, Temporalidades, t.º 5. ff. 76, 78, 81.

[21] La ventas de los diferentes hatos que hiciera posteriormente don Juan Felipe Carvajal se encuentran en AGNC, Temporalidades, t.º 5, ff.183-188v.

[22] AGNC, Temporalidades, t.º 5, Inventario, ff. 58v-71- 76. Igualmente en Germán Colmenares 1989: 137 y en Rausch 1984: 87.

[23] AGNC, Temporalidades, t.º 5 ff. 58-61

[24] AGNC, Temporalidades, t.º 5, Inventario, ff. 1 610- 614v. Igualmente lo presenta Rausch (1984a: 87), Conventos, t.º 29, Testimonio de autos sobre la expulsión de quatro religiosos de la compañía en el partido de meta por Don Andrés de Oleada, 1767, f. 55.

Tabla 1
Producción ganadera de las haciendas jesuíticas de los Llanos, 1767

HACIENDA	Vacas	Muletos	Burros Hechor	Caballos- yeguas	Mulas
Caribabare	10.606	1.384	20	7	1
Tocaría	12.000	1.154	16	—	—
Cravo	5.000	360 [a]	11 [b]	—	—
Apiay	1.693	360	22	—	—
SUB TOTAL	29.299	3.258	69	7	1
Carichana	2.000	—	—	—	—
TOTAL	31.299	3.258 69	7		1

a. Esta cantidad incluye yeguas caballos, potros y potrancas.
b. Se refiere a bestias mulares en general.
Fuente: AGNC, Temporalidades, t.os 5 y 10. Conventos, t.o 29.

Si bien el capital de los jesuitas se inició con la donación de las tierras de Caribabare, seguramente recibieron, al igual que otras órdenes religiosas, otras donaciones, limosnas y las conocidas primicias. La casa alta, la baja y dos accesorias que tenía Caribabare en Cartagena tuvieron su origen en una donación. Estaba obligada a dar diez pesos de limosna, para unas misas anuales a San Francisco.[25] No obstante, es importante señalar que los misioneros dispusieron de un capital en efectivo que provenía precisamente de los estipendios de los religiosos y los sueldos de la escolta de las misiones, dinero que prácticamente manejaron, pues buena parte de este era invertido por los soldados en productos de los almacenes de la procuraduría, ya fueran de origen europeo, de las propias haciendas o de los que los religiosos recibían de los indígenas como maíz, cazabe y miel, entre otros, en pago de lo que adquirían en el almacén de la procuraduría.

Los jesuitas invirtieron constantemente en lienzo con la ganancia que obtuvieron de la venta de sus productos, especialmente reses, cuyo precio fue pagado en algodón que mandaban tejer a los pueblos de Morcote, Chita, Támara y Guaseco. Igual ocurrió con el algodón que los misioneros recibían por concepto de primicias de los pueblos de Tame, Macaguane y Betoyes (Groot 1889-1893: Apéndice 22). El pago a los peones de las haciendas se hacía, en parte, con ese lienzo y se completaba con otros productos de las mismas unidades de producción, frecuentemente entregados por adelantado. A propósito de la remuneración de los trabajadores de la hacienda de

[25] AGNC, Temporalidades, t.o 5,Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y depósito, ff. 715-716.

Caribabare o procuraduría de este nombre, tal como la identificaban los religiosos de la Compañía, esta debía mantener muy bien surtido su almacén general; mientras Cravo y Tocaría contaban con proveedurías menores. El *stock* de estas procuradurías comprendía productos de las haciendas, de los pueblos misionales, de tierra fría, así como otros de origen europeo que eran introducidos por el Orinoco. Ellos estuvieron destinados a satisfacer diversas necesidades y los distintos pagos que internamente debían hacerse en el complejo misional. El gobierno económico de estas dependencias estuvo a cargo de los procuradores.

Cuando los misioneros no disponían de los recursos económicos para satisfacer sus necesidades, recurrían al préstamo, modalidad que se practicó internamente dentro de los complejos socioeconómicos entre las diferentes corporaciones y, por último, a extraños cuando las exigencias lo requerían. Por ejemplo, para el momento de la expulsión, Caribabare le debía a la Procuraduría del Orinoco 915 pesos con 5 1/2 reales y al pueblo de Macaguane 8 pesos con 6 3/4 reales. Es frecuente encontrar en los inventarios que se hicieron con motivo de la expulsión, entre otras deudas, las que se registraban entre las procuradurías, de religiosos y pueblos con las procuradurías y viceversa, como también las que adquirieron otras instituciones de la orden en la provincia, tal como la del colegio de Tunja y la de colegio de Santa Fe, circunstancia que revela el gran sentido de comunidad que mantenía la orden jesuítica (véase la Tabla 2). Igualmente, obtuvieron beneficios efectivos por medio del otorgamiento de censos o créditos a un interés del 5 por ciento, rédito usual en el período. Esos censos tuvieron frecuentemente su origen en deudas producto de la venta de ganado y eran otorgados con garantía o hipoteca. El préstamo hipotecario, con fianza personal, con garantía o con ambas, fue la modalidad de financiamiento en ese entonces. Se debe recordar que la Iglesia y las órdenes religiosas en particular tuvieron un papel preponderante en la actividad crediticia, pues fueron las instituciones fundamentales en el ejercicio de la actividad financiera en el período hispánico.[26]

Es muy posible que el dinero en efectivo que se encontró en una papelera grande que tenía cuatro gavetas y cerradura, como consta en el inventario de Caribabare, fuese destinado a la referida actividad, pero también pudo haberse dispuesto para los gastos pequeños, ya que se trataba de monedas fraccionadas. El monto encontrado en tres talegas llegaba a 2.640,4 pesos, que se especificaron en 1.589,4 pesos en monedas de a real y 1.589,4 en monedas de medios y doce.[27]

---

[26] Este es un tema discutido en los trabajos tradicionalmente conocidos sobre las haciendas. Algunos que podrían agregarse son los de Riley (1976), Maya (1982), Wobeser (1980) y Tovar Pinzón (1986).

[27] AGNC, Temporalidades, t.º 5, Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y Depósito, ff. 697-697v.

Tabla 2
Acreedores de la Hacienda de Caribabare

Deudor	Concepto	Monto (pesos)
Juan Avellaneda	Venta de la Hacienda Ogamara	2.330,0
Colegio de Tunja	Partidas de novillos	3.391,0
Colegio de Santa Fe	S. E.	91,0
Colegio de Tunja	12* mulas	240,0
Hato de Las Ánimas (Pueblo de San Salvador del Puerto de Casanare)	S. E.	279,1 ¾
Hato de la Iglesia del Pueblo de Manare	S. E.	13,1 ½
Procuraduría de Cravo en Meta	S. E.	160,0
Martín de Elizalde	Sal	39,3
Joseph de Cárdenas	10 reses	25,0
Total		6.538,6 ¼

(*) A 20 pesos mula.
Fuente: AGNC, Temporalidades, t.° 5, Testimonio del Inventario de Caribabare y Depósitos.

Los inventarios de los bienes de la Compañía de Jesús permitieron conocer que el trabajo arduo de esos religiosos en los inhóspitos llanos del Casanare, Meta y en el Orinoco, que iniciaron con el apoyo de aquellas tres estancias de tierra valoradas en cien pesos, se materializó en cuatro de las más prósperas haciendas de la región llanera y seguramente del nuevo reino de Granada, y en una de las más importantes unidades de producción en las proximidades del Orinoco, las que seguramente se traducían en un caudal de mucho más de un centenar de miles de pesos.

El trabajo y los trabajadores

Las haciendas jesuíticas misionales contaron con una mano de obra libre y esclava que cumplió una diversidad de actividades en sus diferentes ambientes, ya fuera de trabajo, de recogimiento espiritual o habitacional. Sin embargo, se debe destacar que Casanare, Tocaría, Cravo, Apiay y Carichana tuvieron la privilegiada posibilidad de disponer de una mano de obra indígena abundante proveniente de los pueblos misionales. Asimismo, dispusieron del trabajo de indígenas forasteros y trabajadores no indígenas, con quienes establecían compromisos laborales anuales, bajo el sistema de concierto que regularmente se hacía de julio a agosto y con una remuneración que osciló entre 12 y 20 pesos anuales, incluyendo la comida. La población concertada procedía de los pueblos contiguos.

Para 1767, en la hacienda de Caribabare, el hato de la Yeguera tenía 11 concertados que ganaban 15 pesos al año, con comida, mientras en el de Tunapuna, había 10 concertados: 9 de ellos ganaban anualmente 15 pesos y también la comida, y uno solo ganaba 20 pesos. En Cravo, por otro lado, la remuneración anual de los concertados osciló entre 12 y 20 pesos anuales.[28] Testimonios de la época revelan que la hacienda de Apiay se servía de los pueblos misionales más cercanos, es decir de los del Meta, y la de Carichana era atendida por un mayordomo esclavo que tenía a su cargo indígenas de la misión del Orinoco, cuyos jornales eran pagados con géneros de la procuraduría (Alvarado 1966: 244; Rueda Enciso 1989: 7-8), tal como se remuneró de manera general a estos trabajadores. Los indígenas que asistían a las haciendas por concierto lo hacían por solicitud de los procuradores de las haciendas a los misioneros y eran frecuentemente tributarios, por lo que, de acuerdo con Rueda, recibieron un trato especial: en esos casos era la hacienda la que debía cancelar su tributo, que, al igual que en otras regiones de Hispanoamérica colonial, era descontado de su pago (Rueda Enciso 1989: 8). Entre los pueblos demorados de las misiones jesuíticas, estuvieron Pauto y San Francisco Javier de Macaguane (Alvarado 1966: 277).

El compromiso del mayordomo era igualmente anual. Hubo esclavos que se hicieron merecedores a ese cargo, al que accedieron otras etnias, como el pardo libre Santiago Martínez, quien fue el último mayordomo de los jesuitas en Cravo y ganaba 77 pesos anuales.[29]

Las haciendas de la Compañía de Jesús en las tierras llaneras, particularmente Caribabare y Tocaría, contaron con mano de obra esclava que, de acuerdo con don Francisco Domínguez, gobernador, justicia mayor y corregidor de la provincia de Santiago de las Atalayas, Llanos del Casanare, y hombre de poca simpatía ante los padres ignacianos, fue adquirida, en su mayoría, por los misioneros de la hacienda jesuítica de Lengupá, en la jurisdicción de Tunja. De acuerdo con Domínguez, la aquisición se hizo «[...] por cobrar ciertos pesos que este que llaman colegio Máximo adeudaba a los procuradores de misiones, cuya recaudación en otro mejor efecto la miraba remota [...]».[30]

A pesar de lo señalado por el gobernador, en el inventario de Caribabare se consignaron 26 escrituras de propiedad de los esclavos pertenecientes a esa unidad de producción y a Tocaría, y se especificaba que los que no tenían ese instrumento jurídico de propiedad se habían criado como esclavos en las referidas unidades de producción.[31] Seguramente algunos de ellos fueron comprados.

---

[28] AGNC, Temporalidades, t.° 5, Testimonio del cuaderno de inventario, ff. 718-718v.

[29] AGNC, Conventos, t.° 29, Testimonio de autos sobre la expulsión..., f. 1.801.

[30] AGNC, Temporalidades, t.° 5, Expediente sobre lo informado por el señor gobernador de los Llanos en orden de la remisión de esclavos, 1770-1772, ff. 647-648v.

[31] AGNC, Temporalidades, t.° 5, Testimonio del cuaderno de inventario, f. 710.

De acuerdo con el mismo gobernador Domínguez, los jesuitas reconocieron que los esclavos no eran convenientes para el servicio de las haciendas de ganado. Por ser más barato el de los trabajadores libres, los aplicaron a las labores del trapiche del «[...] que sacaban dulces para proveer a los padres curas de los pueblos y de aguardiente para éstos y quasi para todo el común de los Llanos, en aquellos inmediatos tiempos en que aún estaba estancado este ramo en los lugares como lo están hoy».[32]

Se debe recordar que la legislación indiana prohibía terminantemente la utilización de mano de obra indígena en los trapiches, lo que muy posiblemente favoreció la determinación de los religiosos de ocupar a sus esclavos, ya experimentados en esas labores, en la hacienda de Lungapá y que los destinaran a los trapiches de Caribabare y Tocaría, donde mantenían plantaciones de caña de las que obtenían miel, melote y extraían aguardiente. Al final, 53 de los 57 esclavos de la hacienda de Caribabare, valorados en 9.167 pesos, fueron trasladados, con la guardia y custodia necesaria, a Santafé de Bogotá,[33] ciudad en la que se remataron por 7.020 pesos a su primer amo, don Francisco Joseph Torrijos, hacendado de Tocaima, quien los destinaría al trabajo de las minas de oro que tenía en su hacienda de Río Recio. Los pocos excluidos debieron de morir en la hacienda, pues tres eran viejos y enfermos, y el cuarto, bobo y baldado.

Al igual que en otras haciendas jesuíticas estudiadas, los esclavos debieron ocuparse en una diversidad de labores referidas al cultivo, corte, acarreo de la caña de azúcar y en los duros trabajos del trapiche. Adicionalmente, debieron realizar trabajos de herrería, carpintería y tejería, ya que en la hacienda de Caribabare existían, además de la fragua, ramadas destinadas al trapiche, carpintería y producción de adobes y teja.[34] Algunos de esos esclavos debieron ser fieles y eficientes trabajadores, puesto que los religiosos habrían depositado en ellos la responsabilidad de la mayordomía.

Los jesuitas tuvieron una interesante experiencia en el manejo de la mano de obra esclava. Su utilización fue debidamente planificada y, tal como se ha señalado, tuvo características muy especiales. Esta se caracterizó por ser útil, estar organizada en función de las actividades productivas, cumplir sistemáticamente con un horario de trabajo diario y la distribución especializada del trabajo: cuando no lo cumplían o se rebelaban eran castigados, pues en Caribabare se registraron tres pares de grillos, tres de esposas, una argolla, un grillete y, además, un cepo de madera con los fierros

---

[32] AGNC, Temporalidades, t.° 5, Expediente sobre lo informado por el Gobernador de los Llanos en orden a la remisión de los esclavos de la hacienda de Caribabare que fue de los padres expulsos, 1772, f. 650v.

[33] De acuerdo con un recibo, el traslado de los esclavos costó 198,3 1/2 pesos, en fletes de mulas y otras cosas necesarias para su transporte. AGNC, t.° 13, Comprobantes de la hacienda de Caribabare a favor del administrador Don Joseph Daza de las partidas que ha dado desde el 31 de mayo de 1770 hasta el 30 de abril de 75, f. 142.

[34] AGNC, Temporalidades, t.° 5, Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y Depósito, 7 de octubre de 1767, ff. 690v- 691.

correspondientes,[35] y en Tocaría se apuntaron un par de grillos que estaban en Meta, dos pares de esposas y un cepo con su telera de hierro.

En el caso de la población esclava de las haciendas, los jesuitas mostraron una tendencia a mantener una población joven y a propiciar la vida familiar, actitud que, como se afirma, respondía a la mezcla de sentimientos cristianos y razones de orden económico (Samudio 1985: 82). En el registro de la población esclava de Caribabare, que contaba con 57 individuos, se asentaron trece parejas, siete de las cuales tenían entre uno y cinco hijos que totalizaban trece muchachos, y los seis restantes eran solo parejas. Además, se consignaron dos esclavas viudas con tres y cuatro hijos, respectivamente. Los esclavos solos arrojaban un total de seis adultos y dos menores huérfanos. Los adultos eran dos viudas y dos viudos, y tres solteros y una soltera.

De los veinte esclavos que se registraron en Tocaría, cuyos nombres no aparecen en Caribabare, diez vivían en pareja, es decir que se asentaron cinco parejas y había un total de ocho hijos, de los cuales cuatro tenían padre y madre, y cuatro eran huérfanos de madre, pues los esclavos solos eran una viuda con cuatro hijos y un hombre soltero. También se advierte en la población esclava de Caribabare el lógico mestizaje de negro con indígena, pues se registraron algunos zambos y otros negros azambados. Los misioneros determinaron liberar a los esclavos cuando se enteraron de la *Pragmática Sanción* del 2 de abril del año de la expulsión. Esto implicó que, al sentirse libres o sin amo, manifestaran su abierto rechazo a los encargados de recibir las haciendas y a los mayordomos, quienes les temían; algunos se fugaron y su captura fue una verdadera faena.

Los haciendas jesuíticas establecidas en las áreas misionales dispusieron también de trabajadores con distintas habilidades, desde los diestros maestros artesanos —quienes constituyeron mano de obra especializada— hasta la servidumbre que habitaba en las haciendas, que concurría diariamente a su trabajo. En el inventario de Caribabare, se dejó constancia de un pago que debía hacerse a Antonio Puentes, maestro de albañilería, por la construcción de la capilla de teja que se estaba haciendo en esa unidad de producción.[36] Seguramente, otros artesanos, ya fueran oficiales o aprendices, no indígenas e indígenas, participaron en los diversos trabajos que debían realizarse hasta culminar los recintos religiosos. Asimismo, las habilidades que en los indígenas lograron desarrollar los misioneros en los talleres de carpintería, herrería, tejería y pintura estuvieron al servicio de las obras que se hicieron en los pueblos y en las haciendas jesuíticas.

En la misión del Orinoco, los religiosos debieron contar seguramente con mano de obra indígena en la fragua, en la que se manejaba un balón para fundir el hierro de las hachas y machetes viejos e inútiles, con el que hacían puyas, arpones y anzuelos que

---

[35] AGNC, Temporalidades, t.º 5, Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y Depósito, 7 de octubre de 1767, f. 1.202.

[36] AGNC, Temporalidades, t.º 5, Testimonio de inventario de Caribabare y Depósito, f. 719.

eran adquiridos por los indígenas. Los beneficios de esa actividad estaban destinados a colaborar con la iglesia, la escuela, la procuraduría y la manutención de la escolta (Alvarado 1966: 244-245).

Otros trabajadores que participaban en la vida diaria misional fueron el grupo de guardianes, conocido como escolta, que debía proteger y defender las misiones, incluidas las haciendas de la orden. Además, se le encargó la guardia de los indígenas de las misiones y de los esclavos (Rueda Enciso 1989: 10).

Los sueldos de los miembros de las escoltas se pagaban en la Caja Real de Santafé de Bogotá, aunque, en algunos casos, ya los habían comprometido parcialmente por la adquisición de ciertos artículos en la Procuraduría de Casanare, tal como consta en el inventario de 1767 (véase la Tabla 3).

Producción y tecnología

De las unidades de producción pecuaria que tuvo la Compañía en los territorios misionales de los llanos de Meta, Casanare y del Orinoco, fue Caribabare el centro de

Tabla 3
Nombres y sueldos de la Escolta de las Misiones del Casanare y lo recibido por ese concepto

Escolta	Sueldo c/año	Recibido
Teniente Manuel Guemes de Horcasitas	100	166,6
Antonio Yames	50	81,1 ¾
Joseph Gutiérrez	100	167,5
Estanislao Yames	50	84,6
Juan Ignacio González	50	84,5
Luis Buenosayres	50	83,1
Juan Francisco Hernández	50	83,4 ¾
Javier de Basto	50	83,2 ½
Joseph Millán	50	83,2
Francisco de Rojas	50	83,2
Alberto de Lugo	50	86,6
Juan Gutiérrez	50	56,1 ½ *

(*) Trabajó hasta el 15-2-1767.
Fuente: AGNC, Temporalidades, t.° 5, Testimonio del Inventario y Depósito de Caribabare.

las actividades económicas desplegadas por los jesuitas en aquellas cálidas tierras interioranas. De acuerdo con la información documental, Caribabare disfrutaba de una excelente ubicación, muy próxima a los límites de dos zonas fisiográficas: los Llanos Altos y los Llanos Bajos. Además, estaba prácticamente coronada por los pueblos misionales del Casanare, muy próximos a ella: Tame, Patute (Manare), Macaguane, Pauto, San Salvador del Puerto, Betoyes y Guaicán, pueblo de tunebos que se encargó tardía y brevemente a los jesuitas (Pacheco 1951-1989, vol. III: 344-345). Desde aquel sector del Casanare, partían caminos con distintos rumbos, tal como el que llegaba a Labranzagrande y Paya, para seguir a Santafé, y el que por Chita seguía a Tunja y Sogamoso, como a las haciendas jesuíticas de Firavitoba y Lungapá, con las que los misioneros mantenían estrecha y frecuente comunicación. También de las tierras caribabeñas partía un camino que llevaba a la hacienda de Tocaría y a las misiones del Meta.

Caribabare, como Tocaría, Cravo, Apiay y Carichana, estaba dedicada primordialmente a la ganadería, aunque se ha señalado que mientras Caribabare y Cravo se destinaban fundamentalmente a la ganadería vacuna, Tocaría practicaba la cría de yeguas y caballos. Sin embargo, parece ser que en el hato de La Yeguera de la hacienda de Caribabare había una importante cría de caballos y mulas, que en otros tiempos llegaban hasta las tierras barinesas, cercanas al río Apure (Alvarado 1966: 239-240). En la segunda mitad del siglo XVIII, ya en esas tierras apureñas abundaba el ganado vacuno; al norte de ellas, tenía el colegio de Mérida la hacienda ganadera, vacuna y caballar más importante de su complejo económico (Samudio 1985: 98-99).

La hacienda de Caribabare fue seccionada en hatos para su mejor manejo —tal como La Yeguera con sus anexos, el hato de Yaguarapo y el hato de Tirre—. También formaban parte de Caribabare los hatos de Tunapuna y La Raya.[37] En la misma Caribabare, sede de la Procuraduría General de aquel complejo hacendístico-misional, se desarrollaron algunos cultivos, para los cuales dispusieron de una diversidad de herramientas precisas. Entre los cultivos destaca el de caña de azúcar, que se hacía en cajones y cuya producción era beneficiada en un trapiche. También desplegaron una interesante actividad artesanal.

El trapiche lo componían dos molinos corrientes, uno grande y otro pequeño, con todas las piezas de madera necesarias para moler las cañas y hacer panela. Tampoco faltaron las canoas y demás aperos de un buen trapiche. Se constató la existencia de varios fondos de cobre con distintos pesos y dos pailitas de cobres, de cinco a seis libras, para cocinar el jugo hasta que se lograba el punto de miel. También dispusieron de un alambique para hacer aguardiente.

---

[37] AGNC, t.º 5, Testimonio del n.º 7 del Quederno de Inventarios de Caribabare y Depósito, 1767, Caribabare, 10 de octubre de 1767, ff. 705-707.

La carpintería, bajo una ramada, contaba con un banco con una prensa de carpintero y varios instrumentos para el trabajo de la madera, pues se estaba contruyendo la capilla de la hacienda. En la ramada de adobes y del horno de teja de cocer teja y ladrillo —a diferencia de la anterior, sin puertas de madera—, se mantenían siete mil tejas cocidas, setecientos ladrillos cocidos y cuatro mil sin cocer. También se resguardaban trece cargas de cal, de a ocho arrobas la carga.[38]

De acuerdo con los inventarios, en las haciendas se diferenciaron los espacios según con la función que en ellos se desarrollaba. Por ejemplo, los jornaleros prácticos reconocían muy bien las tierras de sabanas y pastaderos, y los sitios conocidos como enlazaderos, donde enlazaban el ganado cerrero, alzado y orejano, para llevarlo al corral y amansarlo. Los nombres conocidos de estos lugares, desde tiempo inmemorial, eran Chiveches, Muñecas, Los Llaveros, La Guacharaca, Quitebito, el Paso de los Negros y Moralito, todos los cuales se encontraban en la vega del Casanare. Se consideró que el número de reses vacunas no inventariadas alzadas y orejanas, como el manso que quedó fuera de los corrales, alcanzaban a unas tres mil reses[39] los días de rodeos.

La producción ganadera en tierras misionales se logró en las haciendas de la Compañía de Jesús y en los hatos de los pueblos misionales, que, como se señaló, tuvieron su origen en las primeras. De esa manera, en un primer grupo se incluye a Caribabare, Tocaría, Cravo y Carichana y, en el otro, a Macaguane, Patute, Betoyes y San Salvador, pueblos de la misión del Casanare; a Surimena, Macuco y Casimena, de la misión del Meta; y a Carichana, Cabruta, La Encaramada, Uruana, San Borja y El Raudal, en la misión del Orinoco.

De las cinco haciendas de la orden para 1767, era Tocaría la hacienda de mayor producción ganadera, a la que seguían Caribabare, Cravo, Carichana y Apiay, con una producción mucho menor (véase la Tabla 1). No obstante, la producción de todas ellas abasteció a los pueblos de misión cuando hubo necesidad y dotó a los hatos de las nuevas reducciones, aunque eran particularmente Caribabare, Tocaría y Cravo las que encontraron para su producción un buen mercado en las tierras frías. De Casanare partían periódicamente puntas de ganado con destino a Firavitoba y a Lengupá, donde se cebaban las reses, para llevarlas al mercado de carne de Tunja y Bogotá. Precisamente, para el momento de la expulsión, Firavitoba tenía en su potrero 342 reses de ceba.[40]

En tiempo del virrey Sebastián de Eslava (1740-1749), la orden obtuvo la concesión del abasto de carne para la capital del nuevo reino de Granada, por lo que de las

---

[38] AGNC, t.º 5, Testimonio del n.º 7 del Quederno de Inventarios de Caribabare y Depósito, 1767, Caribabare, 10 de octubre de 1767, ff. 702v-703.

[39] AGNC, t.º 5. Testimonio del n.º 7 del Quederno de Inventarios de Caribabare y Depósito, 1767, Caribabare, 10 de octubre de 1767, f. 723v.

[40] «Expulsión de los Jesuitas que residen en Tunja en 1767», documento inédito, *Boletín de Historia y Antigüedades*, año II, n.º 21, mayo 1904, p. 575.

haciendas partían sacas de reses destinadas a satisfacer las necesidades de las carnicerías públicas capitalinas, negocio que, al parecer, no fue muy provechoso ni agradó al General (Cuervo 1892-1893, t.° III: 133). Años más tarde, las haciendas volvieron a participar indirectamente del negocio de la carne por medio de Firavitoba, que concurría con cabezas de ganado a los turnos que semanalmente mantenían el abasto de carne de Santafé (Colmenares 1969: 107; Alvarado 1966: 240).

La saca de ganado de los llanos a la sierra implicaba un arduo traslado de unos centenares de reses que partían de la tierra llana y tardaban meses en atravesar el camino que se tornaba difícil y lento en los empinados y angostos pasos de la montaña que, al final, los llevaba a su destino serrano. La traslación de aquella manada motivaba una serie de responsabilidades que revelan una cierta especialización entre esos hombres del llano. El caporal, responsable del hato, cabalgaba acompañado de los vaqueros, punteros o guiadores del rebaño, que era arriado por los peones conductores. No faltaron las mulas cargadoras del bastimento, los hatillos, las maletas y los sobretoldos. En ese trayecto con rumbo a Firavitoba, se hacía un descanso en la población de Paya, en donde los animales reposaban y desbababan, mientras los novillos apacentaban bajo el cuidado de pastores. Era común que en aquel recorrido murieran reses por enfermedad o emparamadas, las cuales, sin perder tiempo, eran sacrificadas para alimentar a los vaqueros; otras se perdían en el monte y algunas, incapacitadas, se vendían en diversos sitios por arrobas de algodón que se mandaba a tejer a los pueblos tejedores de aquellos parajes.

Los datos respecto de la producción de caballos y yeguas muestran que, para el momento de la expulsión, la hacienda de Caribabare era la de mayor producción (véase la Tabla 1). Sin embargo, muy posiblemente, Tocaría superaba a Caribabare, pues los datos que se manejan corresponden tan solo a los rodeos que se efectuaron entre el 2 y el 10 de febrero de 1768: el primero en Tocaría y Garcitas, luego en el hato Conchas y Avispa, y el último en el Desecho, es decir que quedaron excluidos los hatos de Caucho, el Pelote y San Javier, que, seguramente, también contaron con ganadería caballar.

A propósito de los rodeos, cuando se realizaban los rodeos en el hato de Tunapuna de Caribabare, se ocupaban todos los caballos de la hacienda. Estos eventos ocurrían en mayo. Era necesario dejar descansar a las bestias dos meses para poder rodear en La Yeguera, donde se rodeaba en agosto.[41] Un dato interesante registrado en el inventario, que parece haberse dado en todas las haciendas jesuíticas, fue el mantenimiento de mulas en cada una de ellas, animal preferido por su resistencia para viajes largos y para el transporte. Las yeguas debieron destinarse a la cría y el resto de los animales a los distintos trabajos que requería la hacienda, tanto interna como externamente.

---

[41] AGNC, Temporalidades, t.° 5. Testimonio del n.° 7 del Quaderno de Inventarios de Caribabare y Depósito, 1767, f. 725.

La hacienda orinoquense de Carichana tenía un hato que estaba a cargo de un esclavo, quien cuidaba el ganado vacuno y algunas yeguas de vientre que se tenían para la cría de caballos de vaquería. Este hato abastecía de carne a la misión y daba inicio a los nuevos hatos de pueblos (Alvarado 1966: 245). Además, suministraba a la escolta la carne necesaria a cuenta del sueldo, a razón de un peso por arroba, si era carne salada, y a seis pesos la res viva. Se afirma que la primera dejaba mayores beneficios pues, además, se disponía del cuero, la manteca, el sebo y las extremidades del animal (Alvarado 1966: 244). La producción de carne, sebo, miel y aguardiente de la hacienda, así como los productos europeos introducidos por Guayana, los que procedían de Caracas por los llanos y otros provenientes del nuevo reino, permitían a la procuraduría de la misión del Orinoco comerciar con los indígenas, miembros de la escolta y vecinos de los pueblos misionales, tal como es el caso de Cabruta (Alvarado 1966: 305). Adicionalmente, en la fragua, tuvieron un balón que les dejaba beneficios, en el que se reciclaba el hierro de hachas y machetes viejos e inservibles para producir puyas, arpones y anzuelos, objetos apreciados por los indígenas (Alvarado 1966: 24-245).

Los jesuitas debieron practicar la segregación de las vacas paridas con sus novillos —mantenidos separados del resto del ganado hasta el destete, a los que seguramente mantenían en corrales para ello—, mientras el resto pastaba en diferentes hatos. En las tierras a uno y otro lado del río de Casanare, estaban los hatos de Caribabare, en los que pastaban las vacas, yeguas, caballos y las demás bestias.[42] Es importante recordar que la vastedad de esas propiedades fue propicia para la práctica de la trashumancia, la que permitía a las reses disponer de pasto y agua en las tierras más bajas, durante la época seca, mientras en el período de lluvia, de mayo a noviembre, cuando se inundaban, se resguardaban y pastaban en las tierras más altas de aquellas unidades de producción (Rueda Enciso 1989: 13).

Si bien la actividad ganadera caracterizó a las unidades de producción jesuítica, en ellas también se mantenía una producción agrícola de carácter secundario y complementario, sobre todo de yuca, plátano, maíz y, en Caribabare, Tocaría y Carichana, de caña de azúcar. En el inventario de Caribabare, consta la existencia de cinco tablones sementeros de caña dulce y dos platanales. También tuvieron una producción avícola y de huevos.

En la hacienda de Apiay, que se asignaba al ramo de Procuraduría del Colegio Máximo, predominó marcadamente la actividad ganadera, favorecida por su condición de paradero, en el único camino que, por Santiago de Las Atalayas, vinculaba los llanos de San Juan y San Martín con Tunja, lo cual permitió participar ventajosamente en la compra de ganado, a la vez que contribuyó al desarrollo de su actividad

[42] Práctica normal en las épocas de lluvia y en la seca en los llanos. Interesantes trabajos son los de Ovalle (1990), Páez (1973) y Loy (1976).

ganadera, más tarde beneficiada con el camino abierto entre aquellos llanos y la capital del nuevo reino (Alvarado 1966: 275). Productos derivados, como cuero, manteca y sebo de Apiay, fueron motivo de un interesante comercio.

La hacienda de Carichana en el Medio Orinoco tenía un buen plantío de caña de azúcar y se afirmó que en el pueblo del mismo nombre había un trapiche que, de acuerdo con un testimonio de la época, molía la mitad del año para producir miel que se vendía a seis reales el frasco, mientras el aguardiente costaba un peso con dos reales, producción que se consumía en la misma misión.[43] Los indígenas pagaban ese consumo con cazabe, maíz y otros productos, y a los soldados se les descontaba de su sueldo.

Si se puede considerar a los jesuitas como los creadores de la gran hacienda de hatos en esas tierras del Meta y Casanare, también se debe reconocer que, en lo que se refiere a tecnología de producción, no introdujeron ninguna novedad. Las haciendas jesuíticas, al igual que otros lugares, contaban, para la actividad ganadera, con las instalaciones e implementos necesarios. Así, disponían de corrales construidos con caña para el encierro y rodeo de ganado, así como para la segregación de vacas paridas y novillos que trasladaban a las haciendas serranas para su engorde.

En cuanto a las herramientas para las labores agrícolas, se puede advertir fácilmente que, al igual que en cualquier otra unidad de producción, tenían hachas, palas, rejones, azadones, machetes, cuchillos, barretones y cualquier otro de los instrumentos de trabajo que se conocían en ese entonces. El cultivo de la caña dulce se distribuía en tablones y, una vez cosechada, se beneficiaba el trapiche respectivo.

Las haciendas, como los pueblos, contaron con talleres de herrería, carpintería y hasta de tejería. En los inventarios de las haciendas, realizados con motivo de la expulsión de los jesuitas, quedó constancia de las fraguas, talleres de carpintería —con sus bancos e instrumentos— y de tejería —con horno para cocer teja y ladrillo que mantenían en sus ramadas—. En ellos, indígenas y esclavos debieron realizar distintos trabajos de herrería como, por ejemplo, elaborar las herraduras, reparar utensilios domésticos y herramientas de trabajo y confeccionar otros. En los talleres de carpintería, debieron hacer desde muebles hasta curiaras; y, en los de tejería, se dedicaban a la fabricación de tejas y ladrillos.

Espacios económicos y sociales

La adaptación de la ganadería a un medio ecológico diferente, a una magnitud espacial desconocida, a una población nativa resistente a la nueva modalidad de poblamiento, a la disponibilidad de recursos naturales distintos para la construcción, tenía necesariamente que dar patrones propios y particulares de ocupación en aquel vasto territorio

[43] AGNC, Temporalidades, t.° 5, Testimonio del inventario de Caribabare y Depósito, f. 725.

llanero fronterizo. Uno de esos patrones[44] tuvo su concreción en los complejos socioeconómicos misiones-haciendas de la Compañía de Jesús, cuya expresión sintetiza los diversos factores que los conformaron. En ellos se perciben vínculos con Europa, conjugados con elementos y experiencias autóctonas y africanas, así como con vivencias llevadas por los jesuitas de otras regiones neogranadinas y de fuera de ellas. Se debe recordar que los ignacianos hicieron tempranamente de la ganadería la actividad económica fundamental en el nuevo reino.

En el proceso de ocupación de las áreas misionales, fueron quedando definidas y configuradas las modalidades de poblamiento que, a su vez, conformaron sus propias estructuras, con sus expresiones espaciales diferenciadas y sus dotaciones correspondientes. En el aspecto social, la hacienda constituía un universo minúsculo formado por el religioso o los religiosos, el administrador —cuando lo había—, los mayordomos, los capataces, los concertados y los esclavos. Se asegura que, en aquellas unidades de producción que contaron con mano de obra esclava, los jesuitas mostraron una actitud paternalista.

El núcleo de población de la hacienda se concentraba en el «casco de la hacienda», formado por el grupo de viviendas, entre las que se encontraba la casa principal, que era la vivienda de los misioneros. Su tamaño y algunos detalles de su estructura revelan la utilización de mejores materiales y cierto esmero en su construcción y dotación. A ella estaba incorporada la procuraduría con su almacén, que fortalecía la función económica y social que cumplía la unidad de producción. En ese ámbito también se encontraba la capilla, en la que se congregaban regular y organizadamente religiosos y trabajadores para cumplir con las obligaciones espirituales. Además, se construyeron capillitas en los núcleos habitacionales menores, tal como el de La Yeguera de Caribabare.

En las edificaciones del núcleo central se refleja la jerarquía administrativa de la procuraduría, que estaba en íntima relación con su importancia económica. Sin embargo, se debe señalar que las construcciones de las haciendas misionales del Meta, Casanare y del Orinoco revelan una gran sencillez: las viviendas de los religiosos mantenían amplitud, austeridad, ligereza y disponían de cierta seguridad. La casa que hacía de procuraduría en Caribabare era de bajareque y palma, compuesta de ocho piezas que seguramente tenían usos específicos, como la tienda, la sala, el comedor, las recámaras y la cocina. Esta casa tenía once puertas de madera, con sus llaves, y once ventanas grandes y medianas, todas de balaustres torneados.

Más pequeña y sencilla era la casa de vivienda principal de Tocaría, cercada como todas con una corraleja. Se componía de cinco piezas con su corredor, seis puertas de madera, de las cuales una tenía cerradura; otra, cerrojo y armella; y las otras,

[44] Sobre estos aspectos, véanse los interesantes trabajos de Gutiérrez (1983), Nickel (1988) y Romero de Terreros (1958).

Tabla 4
Viviendas y otras instalaciones de la Hacienda de Caribabare

	Corrales	Casas	Caneyes	Capillas	Ramadas
Caribabare	—	1*	16	1	4
Hato de La Yeguera	7	3	3	1	1
Hato de Tunapuna	5	2	2	—	—
Hato de La Raya	2	—	—	—	1
Hato de Yaguarapo **	2	—	—	—	1
Hato de Tirre ***	2	—	—	—	1
Total	18	6	21	2	8

(*) La casa sede de la Procuraduría.
(**) Los dos últimos hatos eran de ayuda a La Yeguera o anexos a ella.
(***) Se registró un cepo de madera y sus hierros correspondientes.
Fuente: AGNC, Temporalidades, t.º 5, Testimonio del n.º 7 del Quederno de Inventarios de Caribabare y Depósito, ff. 705-707v.

indistintamente, cerrojos o armellas. Además, tenía una gran ventana, de cuerpo entero, con sus balaustres y sus «puertas ventanas» de dos abras, con cerrojo de hierro y, también, cinco ventanas pequeñas con balaustres torneados y asegurados. Había otra casa con características similares pero más pequeña, con solo tres piezas que seguramente eran utilizadas por los huéspedes.

La vivienda principal de Cravo, también de bajareque, contaba con seis piezas, cinco puertas de tabla y ocho ventanas. Además de la casa principal, que era la casa de la procuraduría, había otras viviendas, una de las cuales era la del mayordomo en el caso de Tocaría, y Cravo disponía de una casita para este. La cocina estaba separada del resto de la casa en Cravo y Tocaría. En el último caso, tenía tres piezas con sus puertas de cuero y sus respectivas armellas; cada una de las piezas tuvo uso específico: para despensa, cocina y vivienda de una esclava, seguramente la cocinera. Es interesante hacer notar que, a excepción de las viviendas principales que tenían sus puertas de madera, el resto las tenían de cuero.

Además de las casas principales y las cocinas, las haciendas contaban con otros ambientes habitacionales más rústicos para sus sirvientes, peones y esclavos. Por ejemplo, Caribabare, que fue la que concentró la mayor población esclava, tuvo dieciséis caneyes, que eran chozas grandes en las que vivían con amplitud los esclavos, construidas también de bajareque y palma. Tocaría disponía de una casa grande con diez piezas, sus puertas de cuero y un caney con cinco piezas para los concertados. Tenía, además, una casa despensa de una sola pieza para sal y carne. Cravo se reducía a un caney de diez piezas, que debió ser para los peones concertados.

Tabla 5
Viviendas, otras instalaciones y características de la Hacienda de Tocaría

Tipo	n.º	Piezas n.º	Puertas	Ventanas	Otras	Madera-Cuero	Grandes-Balaustre
Casa principal	1	5	6	—	1	—	5
Casa	1	5	2	—	2	—	—
Casas del mayordomo	1	3	—	2	—	—	—
Casa de concertados	1	10	9	—	—	—	—
Cocina	1	3	—	1	—	—	—
Casa despensa (sal y carne)	1	1	—	1	—	—	—
Ramadas *	5	—	—	—	—	—	—

(*) Una para cocina del mayordomo y otras con horno para hacer pan.
Fuente: AGNC, Temporalidades, t.º 5.

Adicionalmente a las casas y caneyes, figuran las ramadas que también estuvieron destinadas a usos especiales. Caribabare, por ejemplo, contaba con diez caneyes de bahareque y palma, destinados al trapiche, la carpintería, un horno de teja y adobe que, a diferencia de los otros, carecía de puertas de tabla y donde mantenían un tinajero con cuarenta jarros para saciar la sed cuando se horneaba. Por otro lado, Tocaría disponía de cinco ramadas, de las cuales se conoce el uso de dos: una correspondía a la cocina del mayordomo y otra al horno de pan.[45]

Las actividades ganaderas se desarrollaron particularmente en los espacios conocidos como hatos, los que contaron con sus propias dotaciones. El hato La Yeguera de Caribabare tenía una casa de bajareque y palma de tres piezas, cuatro puertas de tabla y tres ventanas sencillas que seguramente eran destinadas a las estadías de los religiosos. Adicionalmente, había dos casas de bajareque y palma que eran para el caporal. Asimismo, contaba con tres caneyes y una ramada en donde vivían los esclavos y peones concertados.

Los hatos, al igual que en el casco principal de la hacienda, tenían su capilla. En La Yeguera, era una sencilla capillita de bajareque, con su puerta y dos ventanas y, dentro de ella, una pintura de Nuestra Señora de los Dolores con marco dorado —virgen de la que fueron muy devotos los jesuitas—. El hato de Tunapuna, también de Caribabare, tenía igualmente un conjunto de viviendas que consistía en una casa principal, la vivienda del caporal y dos caneyes. Por otro lado, el hato de La Raya contaba únicamente con

[45] AGNC, Temporalidades, t.º 10, Ocupaciones y Administración de Tocaría. En el inventario hecho en la hacienda de Tocaría, jurisdicción de San Joseph de Pore, el 19 de mayo de 1770, ff. 234-234v.

una ramada, seguramente para descansar y protegerse de los temporales durante las jornadas laborales, ya que en ella no vivía nadie. Igual dotación tenían los hatos de Yaguaraparo y Tirre.

Tocaría, además de las siete casas, cinco ramadas y cinco corrales que conformaban el núcleo central de la hacienda, tenía cinco hatos con casas, algunas ramadas y todos sus corrales, elementos fundamentales en estas unidades de producción. El hato del Desecho tenía tres casas y una ramada; el del Caucho y Garcitas, dos casas, pero la primera tenía tres ramadas y la otra solo dos; el hato de Abispas y Las Conchas contaba con tres casas y una ramada; y, finalmente, San Javier dispuso de una casa y una casita[46] (véase la Tabla 6).

La capilla de la hacienda formó parte de ese conjunto de construcciones que constituían el núcleo matriz de las unidades de producción y estaba próxima a la vivienda del procurador. La capilla de Caribabare estaba muy bien dotada, era de bajareque y palma, con la puerta de tablazón, cinco ventanas de balaustres torneados, una barandilla de balaustres torneados en el atrio y otras en el comulgatorio. Disponía de dos confesionarios de «madera dados de yeso encarnado», con algunos periles dorados. El altar mayor o tabernáculo tenía tres cuerpos de madera, talla dorada y otros detalles, como también dos altares medianos de madera de mermellón y una serie de detalles que debieron expresar la importancia de Caribabare en la existencia religiosa, social y económica de las misiones de los Llanos. La capilla de Cravo era más pequeña, pero contaba con todo lo necesario para celebrar los oficios religiosos. En los inventarios de las haciendas y de los pueblos, no faltaron los libros de matrimonios, bautismos y entierros.

Tampoco carecieron las haciendas llaneras de armas y municiones para su defensa, la que seguramente estuvo referida a los indígenas no sometidos. En el inventario de la hacienda de Caribabare se registraron cinco fusiles, un trabuco, un par de pistolas, cincuenta libras y media de balas y munición, 76 y media libras de pólvora, y sesenta piedras de fusil y de pistola.[47] También debió de producir balas y alguna munición, pues en el mismo inventario se consignó la existencia de un molde de bronce para hacer balas y perdigones.[48]

Los jesuitas expulsados poco pudieron llevarse consigo, porque fueron reducidos los bienes que les pertenecían, entre los que se registraron libros de devoción, frasqueras y artículos de uso muy personal. En algunas haciendas, como Cravo, los indios amarizantes del pueblo de Jiramena y los achaguas de Casimena tuvieron la posesión

---

[46] AGNC, Temporalidades, Testimonio del Inventario de Tocaría, 1770, ff. 235-235v.

[47] AGNC, Temporalidades, t.º 5, Testimonio del n.º 7 del Quaderno de Inventarios de Caribabare y Depósitos. 1767. f. 692v

[48] AGNC. Temporalidades, t.º 5. Testimonio del n.º 7 del Quaderno de Inventarios de Caribabare y Depósitos, 1767, f. 693v.

Tabla 6
Instalaciones de los hatos de la Hacienda de Tocaría

Hato	Casa	Ramada	Corrales	Corraleja
Tocaría	7	5	5	—
Desecho	3	1	2	1
Caucho	1	3	—	—
Garcita	1	—	3	—
Abispas y Las Conchas	3	1	3	1
San Javier	2*	—	2	1

*Una fue consignada como casita.
Fuente: AGNC, Temporalidades, t.º 10, Inventario de Tacaría.

y, finalmente, la propiedad de ellas,[49] hecho que no debió agradar al gobernador de los llanos, quien no manifestó ninguna simpatía para los miembros de la Compañía de Jesús, ni tampoco debió hacer gracia a los miembros de la Junta de Temporalidades.

Reflexiones finales

La documentación original utilizada, y las fuentes bibliográficas y hemerográficas estudiadas han permitido establecer las características esenciales de las haciendas jesuíticas en un importante sector llanero-orinoquense, donde los religiosos establecieron los pueblos misionales que articularon exitosamente con sus propiedades rústicas para formar esos importantes complejos socioeconómicos: pueblos misionales-haciendas.

Así, los miembros de la Compañía de Jesús fueron protagonistas de un proyecto sociocultural edificado sobre las bases de un sistema hacendístico que logró desarrollar los centros pecuarios de mayor producción y eficiencia, mejor dotados y más floreciente de todo el nuevo reino de Granada, generadores de los recursos que, hasta 1761, contribuyeron a la utopía de su proyecto de colonización en los territorios americanos. De esta manera, es posible considerar que su proyección llega hasta nuestros días, que estuvo presente en la conformación de espacios socioeconómicos ganaderos posteriores y en la identidad del hombre del llano.

[49] AGNC, Conventos, t.º 29, Testimonio sobre el traslado de cuatro religiosos de la Compañía de Jesús, f. 815.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales inéditas

Colombia

AGNC (Archivo General de la Nación de Colombia)
Tierras de Boyacá, tomo XXI
Temporalidades, tomos 5, 10, 13 y 19
Conventos, tomo 29
Fondo Richmond, tomos 841 y 844

Fuentes bibliográficas

ALVARADO, Eugenio

1966 «Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los padres jesuitas con la expedición de la línea divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y a orillas del Orinoco». En José Del Rey Fajardo. *Documentos Jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela, vol. II, Caracas.

1983 «Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los Padres Jesuitas con la expedición de la línea divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco». En Antonio B. Cuervo. *Colección de Documentos Inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia. Sección Segunda. Geografía, Viajes, Misiones y Límites*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, pp. 106-225.

ASTRAÍN, Antonio

1912-1925 *Historia de la Compañía de Jesús en la existencia de España*. 7 vols., Madrid.

BARANDIARÁN, Daniel

1992 «El Orinoco Amazónico de las Misiones Jesuíticas». En José Del Rey Fajardo, S. J. *Las Misiones Jesuíticas*, t.º II, *La Orinoquia*. Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, pp. 132- 360.

1994 «Brasil nación de Tordesillas. (Historia de los límites entre Venezuela y Brasil). Primera Parte: 1494-1801». *Paramillo*, n.º 13, San Cristóbal, pp. 331-774.

CASSANI, Joseph, S. J.

1967 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América*. Estudio preliminar y anotaciones al texto de José Del Rey Fajardo. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela, vol. 85.

Colmenares, Germán

1969 *Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

1984 «Los jesuitas, modelo de empresarios coloniales». *Boletín Cultural y Bibliográfico*, n.º 2, Bogotá.

Cuervo, Antonio E.

1892-1893 *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*. Tomos II y III: «Geografía, viajes, misiones y límites». Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hnos.

1904 «Expulsión de los jesuitas que residen en Tunja en 1767». *Boletín de Historia y Antiguedades*. Año II, n.º 21, mayo.

Del Rey Fajardo, S. J.

1971 *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Ministerio de Educación.

1974 *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, t.° III, pp. 51-219.

1977 *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

1979 *Los jesuitas y las lenguas indígenas venezolanas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

1983 *La cultura jesuítica en la Orinoquia*. Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana.

1990 *La expulsión de los jesuitas en Venezuela (1767-1768)*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

1992 *Misiones jesuíticas en la Orinoquia. (1625-1767)*. Tomo II. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

1995a «Las escoltas militares en las misiones jesuíticas de la Orinoquia (1661-1767)». *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, t.° LXXVII, n.º 308, Caracas, pp. 35-69.

1995b *Bio-biliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. San Cristóbal, Santafe de Bogotá: Universidad Católica del Táchira, Pontificia Universidad Javeriana.

1996 «Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquenese». En José del Rey Fajardo y Edda Samudio. *Hombre, tierra y sociedad*. Tomo I, *Topohistoria y resguardo indígena*. Bogotá, Caracas: San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, Pontificia Universidad Javeriana, Editorial Arte.

1998 *Una utopía sofocada. Reducciones jesuíticas en la Orinoquia*. Caracas: Universidad Católica del Táchira, Universidad Católica Andrés Bello.

2003 «Misiones Jesuíticas de la Orinoquia. Entre Ilustración y la Modernidad». Ponencia presentada en el «Simposio Cultura y Evangelización en las Haciendas Jesuíticas en la América Española». Presentado en el marco del «LI Congreso Internacional de Americanistas en Santiago de Chile». 8-14 de julio.

DEL REY FAJARDO, José, S. J. y Edda O. SAMUDIO A.
1996 *Hombre, tierra y sociedad. I. Topohistoria y resguardo indígenas.* San Cristóbal, Bogotá, Caracas: Universidad Católica del Táchira, Pontificia Universidad Javeriana, Editorial Arte.

DOCUMENTOS JESUÍTICOS RELATIVOS A LA HISTORIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN VENEZUELA
1974 Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, t.º III, Caracas.

GILIJ, Felipe Salvador, S. J.
1965 *Ensayo de Historia Americana.* 3 vols. Traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

GÓMEZ CANEDO, Lino, OFM
1967 *Las Misiones de Píritu. Documentos para su Historia.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n.º 83, Caracas.

GROOT, José Manuel
1889-1893 Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada. Segunda edición, vols.: I, II, III, Bogotá.

GUMILLA, José, S. J.
1963 *El Orinoco Ilustrado y Defendido.* Estudio preliminar de José Nucete Sardi y estudio bibiliográfico de Demetrio Ramos Pérez. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n.º 68, Caracas.

GUTIÉRREZ, Ramón
1983 *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica.* Madrid: Cátedra.

HUERTAS, Pedro Gustavo (comp.)
1992 *Llano adentro. Del pasado al presente.* 2 tomos. Tunja: Centro de Historia del Casanare.

LOY, Jane M.
1976 *The Llanos in Colombian History: some Implications of Static Frontier.* Amherst: University of Massachussetts, International Area Studies Programs.

LUCENA GIRALDO, Manuel
1992-1993 «Laboratorio Tropical. La expedición de Límites al Orinoco, 1750-1767». *Paramillo,* n.ºs 11-12, San Cristóbal, Venezuela.

LUCENA GIRALDO, Manuel y Antonio E. DE PEDRO
1992 *La Frontera Caribica. Expedición de Límites del Orinoco, 1754- 1761.* Caracas: Cuadernos Lagoven, 64.

MAYA, Carlos
1982 «Estructura y financiamiento de una hacienda jesuítica: San José Acolmán (1740-1840)». *Iberoamerikanisches Archiv,* vol. 8, Berlín.

Mercado, Pedro de, S. J.
1957 *Historia de la Provincia del Nuevo Reino de Quito de la Compañía de Jesús*. Vol. I y II. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

Nickel, Herbert J.
1988 *Morfología social de la hacienda mexicana*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Ovalle, Víctor Manuel
1990 *El Llanero, 1868. Estudio sobre su vida, sus costumbres, su carácter, su poesía*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

Pacheco, Juan Manuel, S. J.
1968 «La expulsión de los Jesuitas del Nuevo Reino de Granada». *Revista de Indias*. Madrid, pp. 113-114.
1953 «Los Jesuitas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada expulsados en 1767». En *Eclesiástica Xaveriana*, 3, Bogotá, pp. 23-78.
1951-1989 *Los jesuitas en Colombia*. Tomos I, II y III. Bogotá.

Páez, Ramón
1973 *Escenas rústicas en Suramérica. La vida de los llanos de Venezuela*. Caracas.

Pérez Ángel, Héctor Publio
1995 «El papel de las misiones religiosas en la conformación de las ciudades coloniales de los Llanos». En Javier Guerrero (comp.). *Regiones, ciudades, empresarios y trabajadores en la Historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-Archivo General de la Nación-Asociación Colombiana de Historiadores.
1997 *La hacienda de Caribabare. Estructura y relaciones de mercado*. Tunja, Boyocá.
2003 «Hacienda, hato y conuco. Sistemas productivos llaneros». Conferencia, Yupal, mayo.

Ramos, Demetrio P.
1973 *El Mito del Dorado. Su génesis y su proceso*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vol. 116.
1948 *El tratado de límites y la expedición de Iturriaga al Orinoco*. Madrid.

Ranero, María Eugenia (comp.)
1988 *Los llanos: una historia sin fronteras*. Academia de Historia del Meta. Bogotá.

Rausch, Jane M.
1984a *A Tropical Plains Frontier*. Alburquerque: University of New Mexico.
1984b «Los Misioneros en la Orinoquia Colombiana. Siglos XVI a XVIII». *Revista Javeriana*, t.° 102, n.° 510, Bogotá, pp. 355-362.

1994 *Una frontera de la sabana tropical. Los Llanos de Colombia. 1531-1831.* Traducción del inglés de María Victoria Mejía Duque. Bogotá: Colección Bibliográfica Banco de la República.

RESTREPO, Daniel, S. J.
1928 «La Compañía de Jesús en Colombia». *Compendio historial y galería de varones ilustres.* Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús.

RILEY, James D.
1976 *Haciendas jesuíticas en México. La administración de los bienes inmuebles del Colegio Máximo de de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México. 1685-1767.* México D. F.

RIVERO, Juan, S. J.
1956 *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

ROMERO, María Eugenia (comp.)
1988 *Los Llanos: Una historia sin fronteras.* Bogotá: Academia de Historia del Meta.

ROMERO DE TERREROS, M.
1958 *Antiguas haciendas de México.* México D. F.: Patria.

RUEDA ENCISO, José Eduardo
1987 «Cravo: La antigua hacienda jesuítica». *Lámpara*, n.º 105, vol. 25, Bogotá, diciembre, pp. 7-15.
1988 «El desarrollo geo-político de la Compañía de Jesús en los llanos Orientales de Colombia». En *«Los Llanos: una historia sin fronteras». Simposio de Historia sobre los llanos colombo-venezolanos.* Bogotá: Academia de Historia del Meta, pp. 184-196.
1989 «Un complejo económico administrativo de las antiguas haciendas jesuíticas del Casanare». *Boletín Cultural y Bibliográfico.* Biblioteca Luis Arango, vol. XXVI, n.º 20, Bogotá, diciembre, pp. 3-16.

SAMUDIO A., Edda O.
1985 *Las haciendas del colegio San Francisco Javier de la Compañía de Jesús en Mérida (1628-1767).* Homenaje a la Universidad de Los Andes. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

TOVAR PINZÓN, Hermes
1986 «Rentas y beneficios de las haciendas neogranadinas». *Iberoamericanisches Archiv*, vol. 12, 3, Berlín.

WOBESER, Gisela
1980 *San Carlos Barromeo. Endeudamiento de una hacienda colonial (1608- 1729).* México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

El jesuita Miguel Sabel (Schabel), misionero checo en Venezuela y la iconografía del cristal en Bohemia

Pavel Štìpánek
Univerzita Palackého
Olomouc, República Checa

Las misiones y los misioneros jesuitas en América

La agresiva simiente de la Ilustración, según la llamó Picón Salas (1969: 176), borró o, por lo menos, hizo olvidar, al declarar una guerra contra el pasado en términos políticos (Briceño-Iragorry 1972: 64 y Montero Castro 1992: 22-23), lo que fue la cultura colonial en su mejor aspecto: la difusión de valores culturales como coproducto de la religión. La soberbia de los enciclopedistas, quienes al condenar a los jesuitas entendían al mundo anterior a la Enciclopedia como una era tenebrosa y al posterior como la era de la razón iluminada, sobrevivió mucho tiempo, casi hasta hoy (Arciniegas 1980: 168).

Para superar semejante falta de memoria y para subrayar la participación foránea en el proceso de la aculturación de Venezuela dentro del ámbito hispánico u occidental, que se proyecta sobre todo a través de las misiones de los jesuitas (no solo ocurre así en las misiones de Paraguay), me permitiré hacer una introducción general acerca del tema para terminar ilustrándolo con un ejemplo individual de Venezuela: el emblemático caso de Miguel Alejo Sabel.

La difusión de la cultura occidental en América fue una empresa de España y Portugal, pero tomaron parte, en ella, misioneros no solo de estos países sino, también, italianos, flamencos, austríacos, alemanes y checos. La participación y actividad misionera de Bohemia se realiza mucho más tarde que en los países de la Europa occidental, a fines del siglo XVII y a principios del XVIII.

¿Cómo explicar este movimiento, mejor dicho, este lanzamiento de hombres e ideas de un continente a otro, de una zona geográficamente marginal a otra? Se cederá la palabra a quien recopiló los testimonios originales e hizo así posible, en la práctica, ocuparse del tema tratado al publicar las cartas de misioneros checos: Zdenk Kalista (1947: 19-20):

> Para el hombre de entonces, la lejanía que cubría la distancia entre los dos continentes, era, en primer lugar, una referencia al infinito, a Dios, al cielo; por eso, el territorio de ultramar constituye algo más que la base de una nueva riqueza [...] Partiendo para las Indias occidentales, al Reino de la Nueva Granada, a las riberas del semimítico imperio azteca o a las montañas de los misteriosos incas, el hombre del barroco parte a la vez como un soldado del gran imperio cristiano, **bajo el signo de la cruz** *(se ha resaltado el título de su libro),* con una misión suprema, superior, espiritual por excelencia [...]. Todo el espíritu de la época, y esa actividad —esa ansia de lejanías, por el espacio infinito, que abría al alma el camino hacia Dios, según dijimos más arriba—, se pierde irremisiblemente a fines del siglo XVIII con los últimos ecos en el abismo de la historia.

Del mismo modo, Arturo Uslar Pietri afirma que con el descubrimiento se produjo «[...]el primer gran encuentro del hombre moderno, en un espacio geográfico totalmente desconocido y en gran parte vacío» (Gutiérrez Contreras 1985: 4). Se refiere al sentimiento y sentido metafísico que debió haber percibido cualquier persona ante la nueva realidad, tal como lo entendían los misioneros checos.

Durante el último siglo, según Mario Briceño-Iragorry (1982: 9),[1] hubo en Venezuela un grupo de historiadores que «[...] por un erróneo aunque honesto concepto de la venezolanidad, desdijeron la obra de la colonización española e intentaron presentar el período hispánico de nuestra vida social como un proceso de extorsión, de salvajismo, de esclavitud y de ignorancia». Asimismo, Eduardo Nicol (1983: 249) afirma, refiriéndose al orden de vida universitario, que no había disparidad esencial, a fines del siglo XVII, entre la situación de la Colonia y la situación de España. El atraso se produjo después y fue relativo al industrialismo del siglo XIX, que cambió muy rápidamente los estilos de vida en Europa y en la zona oriental de los Estados Unidos, mientras que Hispanoamérica, ya independiente, permanecía notablemente estancada. Así se produjo ese desnivel, al cual intenta poner remedio justamente el complejo proceso que llamamos revolución (aunque ya se sabe que las revoluciones son un remedio a largo plazo peor que lo que querrían curar). Igual M. Briceño-Iragorry (1982: 146) subraya que «[...] los nombres de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Berkeley, Locke, Condillac, Destutt-Tracy, Hartley y Lamarck, fueron familiares a los estudiantes de la vieja Universidad Real y Pontificia» de Caracas.

COMUNICACIÓN CHECO-VENEZOLANA POR MEDIO DE LOS LIBROS

Un argumento fuerte y esclarecedor contra la leyenda de la tiniebla colonial es, por ejemplo, una ojeada a los catálgos de las bibliotecas de aquella época, mientras que el siglo XIX solo excepcionalmente puede oponer variedad y riqueza, como lo muestra

[1] Véase también Lombardi 1985: 41 y Maradei 1986.

el importantísimo trabajo de Ildefonso Leal (1979) sobre libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767). Esto se debió, sobre todo, a la Compañía de Jesús, que tuvo contactos directos con Praga, no solo en materia de misiones y misioneros que procedían de allá sino, también, por intermedio de libros de Teología, de Filosofía y de otras ramas de la sabiduría humana. Eso se deduce, por lo menos, de la presencia del *Institutum Societatis Iesu,* publicado en Praga en 1705 y detectado en la biblioteca del Colegio de San Francisco Javier en Mérida. Dicho texto, si bien es el único que se registró de procedencia praguense, no es el único que testimonia los contactos con Praga.

Hay toda una serie de libros de dos autores cuya vida y obra están ligadas a Praga. En primer lugar, figura el pensador y escritor polígrafo, medio español medio checo, Juan Caramuel de Lobkowicz (1606-1682), por su segundo apellido de importante familia checa y, además, por su destino, ligado un tiempo a Praga como prior del monasterio de Emaús, en una etapa muy activa que suele ser, por lo general, ignorada por los autores españoles (Bonet Correa 1993: 191). Muy frecuente es también la obra del teólogo y filósofo jesuita español Rodrigo de Arriaga, quien fue rector de la Universidad de Praga durante mucho tiempo. De este último contaron los colonos de Venezuela con el *Cursus Philosophicus*, publicado en Amberes en 1632 y detectado en la biblioteca del canónigo Luis Umpierez Lozano, de Caracas, en 1718, donde también estaba su escrito sobre la vida de Santo Tomás y un volumen no especificado de tema teológico (Leal 1979: 125).[2] Caramuel fue prolífico escritor —autor de trabajos sobre Teología, Musicología, Gramática, Filosofía, Arquitectura y una serie nada escasa de libros científicos, especialmente el *Cursus Mathematicus,* aparecido en 1667-1668— (Leal 1979: 88).[3] De Matemáticas se leyó también el trabajo de un jesuita checo, Manuel Jacobo Kresa, quien fue profesor de matemáticas en el Colegio de San Isidro de Madrid, en el que sustituyó al padre José de Zaragoza en la cátedra (Leal 1979: 89). Leal da a saber que Caramuel «[...] fue un decidido adversario de las doctrinas aristotélicas y [...] uno de los primeros puentes de comunicación entre las corrientes modernas europeas y el ambiente científico español en lo relativo a cuestiones matemáticas, astronómicas y físicas» (1979: 126). A él deben los colonos de Venezuela el conocimiento de las doctrinas cartesianas. De Caramuel también hubo libros históricos y teológicos, entre ellos uno publicado en Praga en 1649 y titulado *Enciclopedia concionatoria* (Leal 1979: 118).

Como un perfecto ejemplo del complicadísimo tejido de las interinfluencias intelectuales entre el viejo y el nuevo continente puede servir el caso del jesuita Juan de Esteineffer (Steineffer), nacido en Praga, quien pasó su vida en la Nueva España, en la

---

[2] Se trata de Arriaga 1632. Acerca de su influencia en Praga véase Sousedík 1997a y 1997b.

[3] Véase especialmente Caramuel 1665. Sobre su obra, Hlavácek 1974: 50-53.

ciudad de México y desarrolló la labor profesional de boticario. En México publica, en 1712, un libro titulado *Florilegio medicinal de todas la enfermedades, y sacado de varios autores, y reducido a 3 libros*. Esta obra era muy frecuente en los inventarios y testamentos por toda América. Ya en su portada trasciende que su misión era no solo profesional sino, también, social, pues se dice que «[...] tal obra será útil para bien de los pobres y de los que tienen falta de médicos, en particular para las provincias remotas en que administran los reverendos padres misioneros de la Compañía de Jesús [...] donde no existía posibilidad de hacer llegar médico ni botica» (Anzures Bolaños 1987: 103-123).[4] La obra misma se divide en tres libros: uno es de medicina; otro de cirugía; y el tercero, un catálogo de los medicamentos usuales que se hacen en la botica con el método de componerlos.

La dimensión metahistórica (Octavio Paz): la evangelización y la cultura

Comparto la idea de Mario Briceño-Iragorry (1982: 26), quien se resiste a la vieja tesis de un país colonial distinto del país republicano, oponiéndole la de un país nacional en formación:

> [...] tanto en la colonia como en el siglo XX, siempre ha habido contactos con gente de otras latitudes, en la mayoría de veces positivos para el país al que venían para trabajar y aportar lo que podían, por su experiencia y preparación, muchas veces superior a la de los habitantes de Venezuela, que habían adquirido en su país natal, antes de haber salido. O sea, eso debe entenderse desde el punto de vista no solo nacional, sino también internacional o incluso universal.

Dígase otra vez con Briceño-Iragorry (1982: 45) que «[...] la conquista española no debe juzgarse desde los bohíos del aborigen, sino desde una posición universalista». En dicho carácter universalista coincidió sorprendentemente hasta la interpretación oficial de la Academia de la URSS, afirmando claramente que «[...] teniendo en vista las realidades del mundo contemporáneo que tiende a afirmar los valores humanos universales como la base de una nueva conciencia internacional, sería importante buscar una posición universalista que permitiera proyectar el sentido de los acontecimientos del siglo XVI en el contexto de la historia general». Se crearon así «[...] las condiciones para la formación del mercado económico mundial y del sistema universal de las relaciones políticas y culturales, o sea, las premisas para la formación del proceso histórico universal como tal y de la cultura universal». En la incorporación trágica de los pueblos nuevos en el proceso histórico universal por medio de la expansión militar, política y

[4] Se trata de un comentario al libro de Steineffer 1712.

económica, ve una cosa positiva, «[...] un activo proceso cultural específico cuyo eje fue la cristianización», y pone énfasis en la interacción de distintas culturas (Zemskov 1992: 36-37).

Finalmente, a la luz de las palabras del premio Nobel Octavio Paz (1992): «[...] es imposible comprender a la conquista de América si se le amputa de su dimensión metahistórica: la evangelización».

El que los misioneros se muevan, a diferencia del clero secular, sobre todo en la América marginal, podría parecer hoy, desde la perspectiva de lo utilitario, materialista y hasta casi mercantilista, algo inútil (Gutiérrez Contreras 1985: 8). También el historiador boliviano Perejas Moreno (1992: 2) dice que la Iglesia ha dedicado lo mejor de sus esfuerzos y energías a las zonas fronterizas, en las que se fueron estableciendo puntos de avanzada. El concepto de la dominación, al decir de Octavio Paz, está fundado en un valor absoluto más allá de la historia y no en un código de valores temporales como ocurrió en el norte de América. Hoy ya se vuelve a reconocer, pese a voces contrarias, que «[...] la conquista de América representa una empresa verdaderamente increíble desde nuestra perspectiva y ello, al margen de cualquier valoración ética del proceso colonial». Según el mismo autor, los misioneros no tienen en la mente el resultado económico, por lo cual se ponen en contacto con la América marginal, con «[...] la población indígena que poco puede aportar por su número y nivel técnico al proceso colonial» (Gutiérrez Contreras 1985: 18), que la conquista no pretende o incluso rechaza.

Entre los métodos propedéuticos y persuasivos, los misioneros, y especialmente los jesuitas, utilizaban sobre todo los primeros y son antecesores de la ciencia etnográfica. Los misioneros extranjeros, especialmente checos, de profunda formación teológica, doctrinal y práctica, son —por lo menos muchos de ellos— arquitectos, alarifes, farmaceutas, músicos y, en ocasiones, todo a la vez. Sin embargo, todos fueron lingüistas capacitados que aprendían con facilidad idiomas, inclusive los indios. Puede ponerse un ejemplo: el caso del jesuita checo Simón de Castro —Šimon Boruhradský—, arquitecto checo del siglo XVII en México (Štìpánek 1982).

Los jesuitas se dieron pronto cuenta de la unión del arte con la religión, tan antigua como la misma religión organizada. Según varias teorías que datan de muy antiguo, por lo menos del siglo XVI, el arte fue considerado como fuente de las verdades religiosas. No dudaron en proclamarlo como «lugar teológico», por el mensaje religioso contenido en la iconografía cristiana, por su carácter de portavoz de la fe y por su valor como testigo de la tradición y de la antigüedad de sus dogmas. El nombre de *loci theologici* se le da al repertorio de tipos de argumentos que se usan para defender o impugnar ideas religiosas, de acuerdo con la argumentación de Melchor Cano (1509-1560), *De locis theologicis* (Arellano 1991: 12-13). Las misiones americanas son una empresa colosal que solo tiene precedentes en los tiempos apostólicos y en la propagación de la fe en Europa (Arciniegas 1980).

El misionero representa toda la idealidad fecunda de la cultura que reclama nuevos horizontes: a él se deberá la vida de tantos pueblos recién fundados; y a él es acreedora la raza vencida de su anexión a los nuevos mandatos civilizadores, obra de abnegación y sacrificio. Al amparo del misionero y del cura, los indios «[...] se prepararon para el ejercicio de actos civiles en concordancia con la nueva cultura» (Briceño-Iragorry 1982: 83).

MISIONEROS CHECOS

También la nación checa participó de manera no del todo insignificante en la gran obra cultural y civilizadora que representan las misiones católicas en los países del ultramar. Ryneš (1971) presenta una lista bastante completa de los nombres, últimamente enriquecida por otros investigadores y que sería demasiado larga para enumerarla aquí. Las labores misioneras de los jesuitas bohémicos, tan características de la época barroca, comenzaron a desarrollarse medio siglo después de la fundación en 1623 de la nueva provincia de la Compañía, la de Bohemia, cuando, en 1666, el reino de España dejó entrar también en los territorios de Hispanoamérica súbditos de la segunda casa Habsburgo. Esta decisión, basada en una real cédula, se dio a conocer por una circular del Padre General de la Compañía. El primer grupo de jesuitas no partió de Bohemia hasta 1678, tal vez porque la labor misionera se precisaba en la propia tierra, y eso se debía, entre otras cosas, a la resistencia de los protestantes y hermanos checos a aceptar la religión católica cuando fue declarada oficial por el emperador Fernando III (Kalista 1947).

En total, a América viajaron unos 160 misioneros de los países de la Corona checa (Bohemia, Moravia y Silesia), aunque solo la tercera parte de ellos eran de habla checa (los demás serían de habla alemana, aunque los checos siempre hablaban alemán y los alemanes también eran muchas veces bilingües). Se conservaron no pocos nombres puramente checos, como los de los padres Albert Bukovsky, František (Francisco) Slezák, Václav (Wenceslao) Holub, Jiří (Jorge) Hostinský, František (Francisco) Vydra, etcétera. Entre ellos no solo había misioneros, ocupados exclusivamente en su tarea religiosa, sino, también, hermanos legos (en total treinta) o sacerdotes que, además de su misión religiosa, desempeñaban también actividades profesionales, ligadas a esta. Ya los primeros misioneros de Bohemia se constituyeron como una verdadera contribución, siendo estimados en la América Hispánica por su ahínco y diligencia ejemplares (Kalista 1947: 10 y 1968: 117-160).

En el campo de la arquitectura y el arte, si no son protagonistas de las empresas constructoras —son conocidos el hermano Šimon Boruhradský, llamado en México Simón de Castro, y en las reducciones de Paraguay, el arquitecto padre Juan Kraus y el

matemático Juan Roer—, por lo menos se fijan en su alrededor y dejan algún testimonio de sus observaciones al escribir cartas a Bohemia (Kalista 1947: 10 y 1968: 117-160). Escriben ya sea con fines de servicio, a sus superiores, o para comunicarse con sus parientes y amigos. En sus cartas, por lo general breves, pero a veces más extensas, sobre las prácticas del culto, se hacen valer algunas imágenes, sea esculpidas o pintadas, es decir, lo que hoy consideramos como mero arte, pudiendo rastrearse opiniones estéticas y artísticas de los misioneros checos en América Latina (Štìpánek 2000: 483-493). A su vez, la obra de los arquitectos misioneros checos resulta igualmente importante y ofrece aun posibilidades de sorpresas (Štìpánek 1982: 193-196; 1983: 267-270, 1980: 178-179 y 1979: 267-270). La intención de los misioneros, al hablar sobre ellos en sus cartas, era, sin duda, la de aproximar las costumbres o las cosas más características que veían en sus alrededores.

Gracias a sus relaciones se sabe hoy mucho, no solo acerca de sus actividades sino, también, de su entorno. Debe recordarse que ya San Ignacio concedía gran importancia al comercio epistolar sobre el que dejó normas precisas y «[...] es notoria la trascendencia que tuvieron las cartas de San Francisco Javier desde la India, hasta llega a decirse que con ellas había hecho tanto fruto en Europa como con su predicación en Asia» (Arellano 1991: 21-22).

Breve biografía, personalidad y actividades de Miguel Alejo Sabel

A Miguel Alejo Sabel o Schabel —prefiero la forma de Sabel, como aparece en su correspondencia guardada en archivos checos (Štìpánek 1993: 75-98 y Del Rey Fajardo 1993: 169-195)—, misionero jesuita que pasó una parte de su vida en Venezuela y en las próximas islas caribeñas, se le conoce casi exclusivamente en Venezuela y es considerado, por algunos, como un aventurero que pretendió difundir la causa del archiduque Carlos tras la muerte del último de los Austrias, el rey Carlos II. Sabel parece ser un misionero que intentó «[...] un ensayo misional, efímero y aislado, que pudo haber encaminado las áreas de expansión de las reducciones casanareñas hacia el Apure y Barina». Tiene una agitada biografía que «[...] está zurcida de aventuras y persecuciones [...]» (Del Rey Fajardo 1993: 169) y hay que distinguirlo de otro Miguel Sabel, español, cuyos datos proporciona Zambrano (1977, t.º XVIII: 488), el cual vivió en una generación posterior, de 1710 a 1774, es decir, comenzó su vida activa cuando ya el jesuita bohemio estaba muerto. Quedan todavía muchos asuntos por aclarar, entre ellos su vida posterior a la etapa americana, la fecha y el lugar de su muerte. Antes de intentar llenar una importante laguna en su biografía, habrá que recordar algunos hechos de su vida tal como quedan resumidos por Álvaro

García Castro (1988)[5] y otros investigadores venezolanos. Se repetirá, brevemente, lo conocido.

Se sabe que nació el 17 de julio de 1663 (Del Rey Fajardo 1993: 170) en la ciudad de Chomutov (en versión alemana, Komotau) y murió probablemente después de 1775. El 17 de diciembre de 1680 entró en el noviciado de la Compañía de Jesús en Bohemia y pasó luego a la capital del reino, Praga, a estudiar Filosofía y Teología. Aun antes de haber sido ordenado, como tantos hermanos jesuitas, solicitó ser enviado como misionero a América del Sur, cosa que le hizo mucha ilusión. Hizo su tercera probación en la ciudad de Teplice, cerca de su lugar natal y volvió a hacer su petición de ir a América. Pero antes de salir para el Nuevo Mundo, ejerció, como era usual en la Compañía de Jesús de entonces, el magisterio de la Gramática y de las Humanidades: desempeñó el cargo de profesor de Latín y Humanidades de 1686 a 1689. Su carrera en Bohemia culminó, al parecer, en 1693, en la ciudad de Tel (Telecz), en el sur del país, cerca de la frontera austríaca.

Sabel en la Nueva Granada y Curazao

Su aventura americana comienza en 1694 cuando obtiene su patente firmada por el padre Jaime Walt,[6] visitador y viceprovincial de Bohemia, para dirigirse a Sevilla. De allí partió hacia Nueva Granada. Hay una lista completa de los participantes en la expedición de 1694 (Del Rey Fajardo 1968: 20), entre los cuales figuran, de acuerdo con la real cédula mencionada en el texto por el propio procurador general de las provincias del nuevo Nuevo Reino, Santafé y Quito, un tercio de los extranjeros de la Casa de Austria, como mínimo siete checos o bohemios en el sentido más amplio del nombre, incluidos silesios; uno del grupo, Zourek (Zaure, Zaureck), nacido en Viena, evidentemente checo. A su vez, Kalista (1947: 270) señala que Marek Zourek nació en Moravia, procedente de Usov (al este de la ciudad de Mohelnice). Pasó su noviciado en Brno (1679-1680) y estudió Filosofía en Praga (1681-1683). Se tienen noticias suyas por medio del misionero Venceslao Breyer, su paisano, referentes a su actividad en Quito y alrededores. Por lo menos, uno es conocido: Albert Bukovský (Buckowsky), quien, aunque tampoco se quedó en Venezuela, trabajó un tiempo en los Llanos. Su larga permanencia en las misiones se extiende aproximadamente entre los años 1702 y 1711, cuando se trasladó a Bogotá, siendo, a la hora de su muerte en 1717, rector del Colegio de las Nieves en Santafé. «Con gran pesar suyo le tocó vivir uno de los momentos críticos y estacionarios de las reducciones jesuíticas». Del Rey Fajardo (1974: 89-90) ofrece una minuciosa recopilación de los datos conocidos hasta la fecha y que

[5] Véase la voz Sabel, Miguel, en García Castro 1988.

[6] Walli, según Del Rey Fajardo 1993: 20.

aquí se reproducen de forma abreviada, acerca de la personalidad de Albert Bukovský —como debiera escribirse en correcto checo, aunque en el texto se transcribe Alberto Buckowsky. Este nació el 13 de diciembre de 1658 e ingresó en la Compañía en 1678. Fue docente de matemáticas durante tres años y pasó luego, probablemente en 1695, a las misiones. El mismo año ya habría llegado a los Llanos. Permaneció en las misiones, como quedó dicho, entre 1702 y 1711, y ocupó en dos ocasiones el cargo de Superior. Después se trasladó a Bogotá y, dos años más tarde, a Tunja. Al momento de su muerte, fue rector del Colegio de las Nieves de Santafé. Se guarda una carta suya al padre W. Breyer, fechada en Casanare, el 29 de febrero de 1708. A su vez, Ryneš (1971: 196) indica que nació en la localidad de Chotusice, de Bohemia, y murió en 1739 en Santafé. El 1 de diciembre de 1965 arribó a Cartagena, el 24 de enero de 1696 abandonó Mompox y se dirigió a Bogotá, a donde llegaría a finales de febrero o comienzos de marzo.

Lo que se conoce acerca de la estancia de Sabel en América se reparte entre las misiones de Casanare (1696-1698; 1704) y la Isla de Curazao (1698; 1705-1715). Si bien estaba destinado a las misiones casanareñas en 1696, el 2 de febrero de 1697 pronunciaba sus últimos votos en Tame (¿o Tarre?), hoy Colombia, por lo cual debió haber seguido el arriesgado viaje con el grupo jesuita, tal como está descrito minuciosamente por Richter en una carta a su compañero Juan Walt de Praga, fechada el 16 de junio en Popayán.

A propósito de Richter, este trabajó en las misiones del río Ucayali, afluente del Marañón. Hizo más de cuarenta entradas a la selva para fundar pueblos de indios. Después de sufrir martirio a manos de los indios cunibos, de cuya lengua, así como de la campa y pira, escribió un vocabulario y catecismo, el superior de las misiones declaró con respecto de ellos:

> Y para decir algo de sus virtudes lo que puede asegurar es que sus conversaciones y cartas no eran sino tratar nuevas conquistas y morir mártir entre los gentiles. Estando falto de todo lo necesario para sí, pedía a Quito y a mí solo cosas para sus indios, añadiendo que nada quería para sí. El camino de la Laguna a Cunibos, de mes y medio, malísimo por la dilación, temple, gentiles y otras penalidades, era de si impracticable y el Padre, con su fervor lo trajinó tanto que ya parecía fácil; y lo más raro era que fiado en la Providencia apenas llevaba consigo alguna provisión. Viéndose en infinitos ahogos de pestes, alborotos, falta de salud y de las cosas más necesarias, todos los años hacía en persona nuevas entradas a tierras de gentiles, ya por ríos, ya por montes.

Sobre su viaje Richter escribe que partieron el 10 de septiembre de 1684 de Sevilla, el 13 llegaron a Cádiz, donde como dice «[...] nos consoló (en la enfermedad de cincuenta hermanos) la presencia de tres Hermanos de nuestra provincia de Bohemia, destinados al reino de Chile en las Indias Occidentales [...] Con ellos nos embarcamos en

Cádiz, el 24 de septiembre» (Kalista 1947).[7] El 10 de octubre pasaron las Islas Canarias, el 13 de noviembre divisaron la isla de Matalina o Martinique, y el 18 del mismo mes desembarcaron en Cartagena. El 15 de diciembre emprendieron largo y penoso viaje en canoa. El 28 del mismo mes llegaron al colegio jesuita de Mompós, y el 4 de enero de 1685 se embarcaron de nuevo y siguieron el viaje. El 31 de enero llegaron a Honda, para luego ir con mulas a Santafé de Bogotá. En esta etapa, habla del padre Samuel Fritz, autor del primer mapa de Amazonas, quien había salido a las Indias diez años, donde aparece un informe sobre la expedición de 1684. El 14 de abril alcanzaron la región de Natagayma y el 6 de junio llegaron a Popayán. En otra carta repite las fechas con otros detalles y continúa la descripción del viaje hacia Quito, anotando una simple frase, que demuestra el estado de ánimo de los misioneros en América: «En nuestra patria difícilmente habríamos sobrevivido a tantos sufrimientos y fatigas: pero aquí parece que Dios nos ha llevado sobre sus manos: no sólo ninguno de nosotros alemanes se ha enfermado o ha sentido tristeza, sino que nos sentimos rebosantes de consuelo y alegría» (Kalista 1947: 293). Lamentablemente, Richter alcanzó demasiado pronto lo que anhelaba: la corona del martirio de manos de los indios en 1695. Algún tiempo, unos cuatro años, trabajó con los indios achaguas en San Salvador del Puerto, en las actuales regiones de Casanare y Apure de Venezuela.

Volviendo a Sabel inicia el mismo año, junto con el Superior de las misiones, el padre Martín Niño, el ensayo misional que hoy se conoce como Misiones de Barinas, ubicado geográficamente en territorio pedracense, ruta obligada para el viaje entre Barinas y Santafé por las regiones llaneras (Del Rey Fajardo 1993: 171 y 175). Hacia 1698, visitó por primera vez Curazao, de donde partió para Europa a fin de resolver lo relativo a su misión en esta isla y donde administró los sacramentos con autorización del obispo de Caracas. Su etapa europea se extiende de 1698 a 1704 y se halla cubierta por los datos dados a conocer por investigadores checos.

A principios del siglo XVIII, en 1703, viajó a Holanda con un cacique y un indígena, según consta en la carta del padre Tirso González al provincial del nuevo reino, fechada en Roma, el 7 de febrero de 1699. El mismo año estaba —al parecer, pues no hay documento que lo pruebe directamente— ya en Cádiz o en Roma, adonde fue llamado según el testimonio del padre Tirso González. Su itinerario a Cádiz tuvo que deslizarse por Colonia, París y Madrid, y también por su país natal. En Roma estaría en 1703, aunque no hay confirmación clara de su estancia, pues en sus escritos conocidos nunca hace referencia a su estancia en Roma (Del Rey Fajardo 1993: 184). A fines de mayo del año 1704, partió de Ámsterdam para volver a finales del año a Curazao: llegó primero a Bonaire y desembarcó en Venezuela con el fin de solicitar del obispo de Caracas jurisdicción para su misión en su isla, al parecer, predilecta.

---

[7] Kalista amplía a Vraštil 1939.

Durante esta estancia volvió a recorrer rápidamente la zona Apure-Barinas, que conocía desde su primer viaje al nuevo continente los últimos años del siglo pasado, para luego recorrer rápidamente el territorio de Venezuela. A fines de junio o principios de agosto de 1704, estaba ya de regreso en Curazao, donde se instala definitivamente desde 1705. Vivió en un callejoncito angosto al lado de la sinagoga. Su atracción por Curazao queda explicada perfectamente por el hecho de que una hermana suya era la esposa del médico de la guarnición (Del Rey Fajardo 1993).[8]

El 23 de agosto de 1704 despachó a Roma un *Diario* con las anotaciones y apuntes hechos durante su viaje. Lamentablemente, esta relación se perdió por naufragio del navío en que iba. Esta pérdida no lo doblega y, en abril de 1705, el padre Miguel Alejo Sabel terminó una nueva relación, referida a sus experiencias no solo en los llanos de Casanare, Apure y Barinas, sino también en las islas adyacentes a Venezuela. La nueva relación se titula *1705. Noticias de América que manda el padre Miguel Alejo Shabel, misionero de la Sociedad de Jesús, al muy reverendo Padre Miguel Angel Tamborino, prepósito y vicario general de la misma Sociedad. El 9 de abril del año 1705, de la nueva misión en las islas de Curazao, Bonaire, Aruba y el río Apure en la tierra firme india en El Reino de la Nueva Granada.* El título que lleva no es el que le puso Sabel, sino el del hermano Nectario María (1943).[9] El verdadero título es *Noticias de América.* Al hablar de la penetración jesuítica en el Airico señala que:

> Por el norte el padre Schabel pretendió relacionar las misiones llaneras con el núcleo de poblaciones barinesas, aunque sin resultado [...] Más tarde, se refiere al ensayo que pretendía abrir hacia el norte un área misional parecida a la que intentaban instalar Neira y Cavarte hacia el Sur. Sus protagonistas, los padres Schabel y Martín Niño, proyectaron un núcleo misional nuevo en torno a Pedraza, donde confluían una serie de naciones indias [...]. (Del Rey Fajardo 1977: 115)

A diferencia de la relación perdida original que surgía al calor de sus viajes por el continente, donde recoge sus experiencias vívidamente, escribe esta vez de memoria y organiza estas nuevas memorias por orden cronológico. Se la envía al Padre General de los jesuitas, vía Ámsterdam, a Roma. En este relato no solo habla de su corta estadía en 1704, sino que incluye parte de sus experiencias entre 1695 y 1698, durante su misión en los llanos de Casanare, Apure y Barinas.

Aunque el Padre General lo había apoyado y dispensado, los jesuitas neogranadinos no debían coincidir mucho con su forma de actuar, según se desprende de una carta que escribía el padre Tamburini al provincial del nuevo reino en 1710 y de otra, fechada en 1711, donde el General le manda regresar a su provincia de Bohemia, pues

---

[8] Con referencia a Brada 1950: 13, y 1965.

[9] El título que lleva en la página 3 no es el que le pasó Sabel sino el del hermano Nectario María. El verdadero título, «Noticias de América», está en la página 7.

no es conveniente persevere en Curazao, se desprende que el padre Sabel era «una continua pesadilla de la Provincia del Nuevo Reino» (Del Rey Fajardo 1993: 172). Sabel mismo se queja del rector del colegio de Mérida en una carta fechada el 11 de abril de 1705 en Curazao, dirigida al vicario general de la Compañía de Jesús de que «me difamó como infame, impío y sacrílego y como apóstata», expresando su temor de que el rector, al exhortarle a presentarse ante él en Mérida, lo encarcelara. Parece que en esos momentos el general de la Compañía no entendía el extremo rigor con que actuaba el rector contra Sabel y le tenía más simpatías al misionero de Bohemia, pues trató el caso con suma benevolencia, por lo cual exhorta a sus superiores que «[...] le envío también ejemplar de las patentes con las que eximo de toda duda, si existiere, y confirmo a la vez mi voluntad con la que había alegado antes el padre Miguel a aquella isla para que intentara allí los comienzos de la misión que debía erigirse». A propósito de la acusación de espía, formulada contra él y publicada más de una vez como si fuera miembro de la comitiva del archiduque Carlos que se iba de Viena a España pasando por Ámsterdam en 1704, parece que tuvo su origen en una comunicación del prelado caraqueño al Rey, fechada en Caracas el 24 de agosto de 1705, en la que informa haber mandado aprehender al padre Sabel pues «[...] por ser de nación alemán muy baquiano de estas tierras a que se llega la mucha introducción y mano que tiene con los Indios gentiles [...]» había sido descartada rotundamente, pues en un comunicado del Padre General de la Compañía de Jesús se establece taxativamente: «El P. Schabel no es espía». Además, al repasar los escritos de Sabel se puede desprender que no estaba involucrado en ninguna actividad de este tipo, pero, como ya había sido fichado, no es de extrañar que le avisaran para evitar la nerviosa justicia que imponía la Guerra de Sucesión española.[10]

Parece que de regreso a Caracas, a fines de junio o a principios de agosto de 1704, se encontró que había rumores que lo calificaban de espía, por lo cual no se embarcó por La Guaira, sino por algún otro lugar, posiblemente Puerto Cabello, desde donde llegó a Curazao. En esta isla permanece un largo tiempo de ocho años hasta 1712, cuando fue llamado a Roma por sus superiores, pero debió esperar a que llegara su sustituto el padre Picquerie. Luego, hasta 1715, no se tienen noticias de él. Mientras tanto, se sabe que en 1707 un sacerdote holandés informaba a la Compañía de las Indias Occidentales de Ámsterdam que el padre jesuita Sabel «[...] había nacido en Praga, había vivido mucho tiempo en Brabante, y predicaba en español y en alemán» (Emmanuel 1970: 101-102, 108, 118-119 y 170).

La pista de este misionero, experto y conocedor de las lenguas indígenas, desaparece en 1715 (García 1988: 560), cuando el destinatario de su relación, el general padre

[10] Todas las citas son de Del Rey Fajardo 1993: 186. Véase también Del Rey Fajardo 1979: 69-70; 1971, t.º I: 39, 265-266 y 362; 1970a; y 1970b.

Tamborini le comunicaba al provincial padre Mateo Mimbela que Sabel había sido despedido de la orden jesuita, sin dar a conocer los motivos. Curiosamente, el mismo año de 1715 se informa que vivía en Willemstadt de Curazao, en una casa cuya propietaria era la viuda Christina Boom y en 1716 compró allí mismo una casa por 1.600 pesos (Emmanuel 1970: 101-102, 108, 118-119 y 170).

Opiniones estéticas del padre Sabel

En su informe del año 1705, el padre Sabel presta atención a muchos aspectos de su viaje y anota sus observaciones acerca de la vida y los hechos de los que fue testigo ocular, o, en algunos casos, recoge las tradiciones locales. Tal como otros misioneros jesuitas, presta también atención a fenómenos estéticos, aunque a veces indirectamente, al hablar de los asuntos misionales.

Así, por ejemplo, al relatar su segundo viaje por el río Apure, recuerda que unos indios lo buscaron con el fin de hacerse cristianos, encabezados por dos de ellos, Remigio y Fortunato, que eran cristianos, el último de ellos además músico y cantor (Shabel 1965 [1704]: 274).

Al recordar el origen del culto a Nuestra Señora del Real de Barinas, señala que su origen viene del hallazgo de una moneda de tamaño de patacón o sea un imperial español, «[...] en la cual se encontraba representada impresa y grabada sin duda por manos angélicas, la imagen de Santísima Virgen llevando al Niño Jesús sobre el brazo con la luna debajo de los pies [...] Después de haber visto, aprobado y examinado el milagro, manda [el Arzobispo de Santafé] llevar la imagen sagrada donde había aparecido y exponerla a la perpetua veneración de los pueblos» (Shabel 1965 [1704]: 274-275).

Sabel elogia a los indios de la tribu de los guarruberrenayos (papagayos o paiitacos de los achaguas), pues «[...] esta nación es más humana que las otras, reverente, aplicada y con capacidad para buenas costumbres y todas las artes. De semejante nación formaron nuestros padres misioneros en la antigua misión carpinteros, pintores, escritores y toda clase de obreros y mecánicos. Muy bien sabían tejer telas de hilo de algodón» (Shabel 1965 [1704]: 276).

A su vez, los indios juajibes le construyeron a Sabel una iglesia nueva en el montículo que el pueblo del Gran Manaure había construido. Para recibirlo mejor, vinieron de la siguiente manera:

> [...] todos vestidos de gala y coronados de plumas de aves bellas y preciosísimas [...] Distribuí [...] muchos y varios regalitos que les eran gratísimos. Por ejemplo, juguetes europeos, cuentas de vidrio, de coral, cuchillos, agujas. Pero los rosarios compuestos de estos corales eran aceptadísimos a todos. Pues ningún indio (ni español tampoco) cristiano, va sin el rosario compuesto, que le queda pendiente del cuello (Shabel 1965 [1704]: 278).

Entre otras cosas, informa acerca del múltiple uso de las imágenes sagradas cuando relata las rogativas contra la langosta en Barinas, donde los habitantes

> [...] instituyeron un día de rogación y cantada misa votiva de la Deípara, llevaron en pública procesión la imagen de la Deípara por los barrios y plazas de la ciudad y por los campos vecinos [...] Yo mismo asistí a ellas y canté las letanías de la Deípara y de todos los Santos con el clero [...] Los padres Agustinos [...] llevaron también en andas después de la Deípara su Santo Padre y Patriarca Agustín [...]; tienen en su templo un altar e imagen de nuestro santo Apóstol de las Indias Francisco Javier, que recibieron del muy Rvdo. Sr. Didaco Bragado.

Para promover más la devoción a este santo, Sabel les regaló a los agustinos otra imagen y reliquias de dicho Santo «[...] Es una reliquia grande compuesta en Roma de varias otras reliquias». Después de la misa, la gente solía ir a besar la reliquia. Sabel se refiere también a un anillo tocado por el brazo de San Francisco Javier: «Había traído varios anillos tocados del mismo modo. Distribuí cuantos tenía; pero ¿qué es un número tan pequeño entre tantos si se necesitaba un carro lleno de esos anillos para que todos los devotos del santo tuviesen uno? [...]» (Shabel 1965 [1704]: 282-284).

Que la fiesta es clave para entender la sociedad colonial ha sido señalado más de una vez (Arenas 1992). Sabel lo confirma al hablar de Santa Lucía, en la cual fue expuesta la reliquia de la santa a la pública veneración la víspera de la fiesta y procesión.

> Allí fue llevada la estatua de santa Lucía por la ciudad, donde relucía para un gran consuelo espiritual un estuche pendiente del cuello de la Santa, de vidrio labrado y cortado, y en un círculo de plata, obra de filigrana como dicen, donde decentemente está incluida la Reliquia de dicha santa [...] El capitán de la pólvora debe cuidar que en la noche de la vigilia [...] toda la plaza alrededor esté adornada e iluminada con lámparas y también en la vigilia de la fiesta y en la misma fiesta de las vísperas y de la misma y ante de las comedias se enciendan cohetes o fuegos artificiales [...]. (Shabel 1965 [1704]: 286).

También historiadores del teatro podrían sacar datos interesantes como el que menciona Sabel:

> Las comedias también (que pocos europeos creerán que éstas se pudiesen hacer en el nuevo mundo tan bárbaro y tan lejos de las cortesías europeas) las comedias digo, en número de ocho, escogidas, decentes en idioma Español e impresas en España fueron representadas en el teatro erigido en la plaza de noche con luces y lámparas. Algunas de ellas se podían exhibir en cualquiera ciudad Europea muy dignamente [...] Desde la vigilia de la fiesta de la Stma, Virgen el 8 de diciembre hasta la fiesta de Santa Lucía se presentaba todas las tardes alguna comedia [...] Se alumbran con fuegos que se hacen de haces y líos de cañas silvestres. No solamente los hombres blancos, es decir, los Españoles hicieron las comedias, pero también los etíopes y esclavos representaron las suyas [...] Las iluminaciones festivas eran cohetes y todo género de lámparas; pomas doradas que

> se vacían cuando están frescas todavía, llenas de grasa y manteca. Así en estas tierras, siendo deficiente el arte, la misma necesidad y naturaleza enseña y afila al ingenio, y da inteligencia la falta de cosas apropiadas [...] Mientras disfrazados, y como decimos bárbaramente enmascarados asisten a las procesiones y misas y allí a imitación del santo Rey David bailan delante del ara y delante el arca. (Shabel 1965 [1704]: 287-288)

En su visita a la iglesia de Nuestra Señora del Real, donde Sabel fue recibido maravillosamente, pues apenas le habían visto de lejos los que cuidaban la iglesia, «[...] inmediatamente repicaron todas las campanas, dispararon las escopetas [...]», le salieron al encuentro y llevaron a la iglesia, donde «[...] descubrieron la sagrada imagen, cantaron la Salve Regina [...] y consiguieron que les diesen a besar la sagrada imagen [...]» (Shabel 1965 [1704]: 291-292).

Se dice que de Caracas

> [...] llevaba (Nicolás Paredes, mulato) dos imágenes milagrosas de la Beatísima Virgen, a saber de Real y Coromoto, las cuales habían hecho pintar con las abundantes limosnas recogidas en El Distrito y diócesis de Caracas por dos años y que había adornado maravillosamente, preciosa y curiosamente con piedras preciosas y radion y radenitas de oro encerradas en cajitas y altarcito. Las llevaba a cuello [...] y por todas partes en el camino [...] los exponía a la veneración en las casas y recitaba el rosario delante de ellas con los domésticos y cantaba las letanías lauretanas con el himno Salve Regina [...]. (Shabel 1965 [1704]: 293)

También los indios de Tucupio veneraban dichas imágenes llevadas por el propio Sabel y el párroco del lugar, como se conoce a partir de su relación:

> El párroco del lugar después de salir al encuentro a Sabel y su acompañante mulato Nicolás [...] recibió del amante de María la sagrada imagen de Coromoto y la colgó del cuello. A mí me tocó llevar la imagen de la Deípara del Real. Así los dos marióforos procedimos hasta el río cerca del pueblo entre música y disparos de escopetas y las aclamaciones del pueblo [...] y entonces el párroco dio su imagen al que hacía veces de paje para que la llevara. Siguiendo su ejemplo yo también entregué mi imagen a un indígena que me la pedía. Después de un intervalo las sagradas imágenes pasaron de mano en mano [...] hasta que llegamos al templo. Entonces me entregaron a mí mi imagen y al párroco la suya, las cuales ambos colocamos en el templo sobre el altar maravillosamente adornado con luces y flores, entre los reiterados disparos de las escopetas y entre el sonido de los tímpanos y repique de campanas. (Shabel 1965 [1704]: 293)

Sabel tiene ojos abiertos también para las bellezas naturales, a las cuales no es insensible, como lo testimonia su recuerdo del obsequio que recibió de parte del padre fray Francisco, misionero capuchino, quien le dio dos cuervos domésticos llamados por los indios cajaros, que no solamente hablaban en español y en indio como los papagayos sino, sobre todo, «[...] tenían plumas bellísimas de todos colores, aves más brillantes y más elegantes no hay en toda América» (Shabel 1965 [1704]: 297).

EL COMERCIO DEL CRISTAL DE BOHEMIA EN AMÉRICA LATINA

Si se afirma que el cristal de Bohemia es famoso en todo el mundo, no se trata de ninguna exageración nacionalista. En numerosos museos e instituciones del mundo entero, se encuentran vasijas, copitas, arañas y otros artículos de la industria vidriera de Bohemia, e incluso en España, en el propio Palacio Real, es posible encontrar una araña de cristal de Bohemia. El mismo vidrio de la famosa fábrica española La Granja, fundada con auxilio de extranjeros, franceses, alemanes y bohemios, recuerda por su forma y ornamentación el vidrio importado de Alemania y Bohemia, entonces muy en boga (Ruiz 1969: 8 y ss.; Štìpánek 1991: 5; 1978; 1971: 222-224).[11]

En lo referente a América, existen menciones sobre la presencia del cristal de Bohemia en este continente, incluso en la literatura contemporánea hispanoamericana, aunque como mera referencia al ambiente. La verdad es que no se dirá nada del todo nuevo aquí, por lo menos dentro del contexto checo, sino solamente se advertirá la importancia de un fenómeno que, si bien estudiado ya por investigadores checos, no es conocido aún lo suficientemente en América Latina. Haría falta aplicarlo al estudio concreto de la historia del vidrio en Iberoamérica que, hasta ahora, no se ha escrito.

Quizás no sea fácil averiguar cuándo se iniciaron, en verdad, las relaciones comerciales entre el país checo y América, puesto que en aquella época Bohemia formaba parte de la monarquía austríaca y América Latina era una colonia española (y portuguesa), con lo que las dos partes tenían mediadores (Pušová 1967: 57).

Aunque se sabe que el comercio con el vidrio de Bohemia existió, en términos generales, desde siempre, no se encuentra buena venta en mercados extranjeros en el propio sentido de la palabra sino hasta el momento en que se procedió a fabricar el vidrio para fines utilitarios, no muy decorado, y, por consiguiente, también más barato, como es característico del siglo XVIII (Šrýtrová 1966: 31). El cristal de Bohemia sustituyó bastante pronto al famoso vidrio de Venecia (Murano).

Parece que los precursores del comercio checo de ultramar fueron los comerciantes de cristal y telas que, tras mantener un intenso comercio con España, pasaron a establecerlo también con sus colonias. A partir de la última mitad del siglo XVII, aumentó el número de manufacturas textiles y de cristal, y, luego, sobre todo en el norte de Bohemia, donde se habían concentrado para esa época las experiencias adquiridas en la producción de cristal, existente en Bohemia desde el siglo X. Con el desarrollo de la producción, aumentó también el interés por colocar los productos en mercados extranjeros, en vista de que los nacionales ya estaban saturados. Los mismos empresarios empezaron, entonces, a distribuir sus productos por Europa y pronto llegaron hasta España. Algunos de los pioneros de estos contactos fueron Jorge Francisco Kreibych,

[11] Todo quedó resumido en Štìpánek 2003.

de la aldea de Chřibská, y su suegro Palmer. Pronto hicieron llegar a la Península ibérica los primeros 12 mil (Pušová 1967: 57). Es natural que de ahí pasaran a América, debido a que la metrópoli mantenía el monopolio del negocio con el Nuevo Mundo.

No es casual que fuera dicha localidad la patria de los promotores del comercio con cristal de Bohemia, pues a fines del siglo XVII y a comienzos del XVIII, Bohemia del Sur era una de las principales zonas donde se concentraban la producción y el comercio del vidrio. Ahí tuvo lugar un experimento de construcción efectuado con la ayuda de especialistas franceses para levantar una vidriera de espejos en el pueblo de Bavorov. Al comenzar los años ochenta, estaba en marcha un conocido taller en la ciudad de Vimperk, que vivió su primer florecimiento bajo la dirección de Miguel Muller. La nuera de este afirmó posteriormente, con plena justificación, que «[...] había sido él quien hizo prosperar la vidriera habiendo descubierto el vidrio cristalino gredoso que antes nadie sabía fabricar en Europa y que compraban los mercaderes de Italia, Holanda (especialmente Amsterdam) y, sobre todo, de España, de las extensas zonas de América» (Polišenský y Vébr 1971: 93-116). Hasta aproximadamente 1708, año en que se establecieron las nuevas vidrieras al norte de Bohemia, Muller continuó siendo el cristalero más renombrado de Bohemia.

En todo caso, como se nota, el vidrio de Bohemia se vendía fácilmente también en capas cultas de América Latina, pues el material calizo y potásico que se fabricaba en los talleres bohémicos a fines del siglo XVII no solo constituía una innovación técnica, sino que también llegó a ser un artículo competitivo y más barato que el cristal de Venecia, por lo cual estaba muy en boga.

Cabe agregar que, poco después de la Guerra de Sucesión española, es decir, después de 1714, se desarrolló aun más el comercio de Bohemia con Portugal y España. Según dice un informe comercial histórico de la época, los comerciantes bohémicos con el vidrio estuvieron en condiciones de prestar en Barcelona 250 mil florines al embajador en Lisboa, el señor Kuehnburg de Mladá Vožice, y otros importes no detallados a los embajadores en Londres, los condes de Wallenstein y Gallas. La pequeña ciudad de Nový Bor, Bohemia septentrional, conocida también por el nombre de Haida, se convirtió en el centro mundial del comercio con el vidrio. Hacia 1725 se crearon las compañías comerciales, la primera de las cuales, la de Jancke, se especializó en exportar vidrio a Lisboa, Cádiz y Sevilla, es decir, a los centros de comercio con América, desde donde pasaba el vidrio y cristal de Bohemia al otro lado del océano, a América.

Para completar esta visión del comercio con el cristal de Bohemia, añado que, en el año de 1740, surgió en el norte de Bohemia la sociedad Heicke, Rautenstrauch, Preysler y Cía., dedicada a la producción de cristal, que llegó a ser la más conocida, la más rica y la más poderosa entre las empresas del ramo, y a tener prácticamente en sus manos toda la exportación de cristal de Bohemia a España, y, luego, a sus colonias, sobre todo

la Nueva España, México. Su llegada al continente americano fue precedida por malogrados experimentos de algunos comerciantes, quienes se trasladaron a los países de ultramar con cargamentos de cristal checo. Entre Venezuela y Cuba, el cristal que les fue confiscado ascendió a un valor de diez mil florines y los comerciantes terminaron en una cárcel de La Habana (Pušová 1967: 58).

A las colonias españolas llegaron los primeros agentes comerciales propiamente dichos desde el reino de Bohemia, cuando quedaron abolidos, en la década de 1770, los derechos al monopolio comercial de que disfrutaban los puertos españoles y fue suprimida, en 1791, la Casa de Contratación, que controlaba cuidadosamente el comercio con las colonias. Pero esta ya es una etapa posterior a la que es de interés en el presente ensayo. Solo cabe agregar que la extensión del comercio con el vidrio checo en los siglos XVIII y XIX constituyó objeto de estudio sistemático de colaboradores del Centro de Estudio Ibero-Americano de la Universidad Carolina de Praga.

SABEL Y LA ICONOGRAFÍA DEL CRISTAL DE BOHEMIA

A lo largo del informe de Sabel se ha observado su gran sensibilidad respecto de los hechos artísticos. Esta encuentra su mayor expresión en su interés de poner al alcance de la América española la expresión estética de máxima calidad de las manufacturas checas de aquella época: el cristal de Bohemia, específicamente, su forma más noble, el cristal rayado. Quizá esta materia más sublime, menos material que otras, puede ser su excusa cuando, rechazando las acusaciones que fueron formuladas contra él, afirma «[...] y por fin que no era (entiéndase yo, Schabel) comerciante de cosas profanas sino de las armas sagradas» (Shabel 1965 [1704]: 299). Como se verá, propone comercializar el cristal de Bohemia provisto de letreros en castellano y de carácter sobre todo sagrado. Además, la comercialización está en manos de un comerciante holandés.

Esta actividad suya, absolutamente desconocida en Venezuela hasta ahora, fue objeto de estudio en la República Checa al revelarse mediante el estudio de archivos que Sabel dio instrucciones muy claras y bien pensadas a sus compatriotas en Bohemia (del Sur, concretamente) para que el cristal de Bohemia pudiera venderse en los mercados de América (Mareš 1893: 205).

Como ya se ha notado por medio de sus propias memorias, Sabel distribuía entre otros regalos objetos de cristal, indudablemente cristal de Bohemia. Se sabe muy bien que este cristal tuvo una excelente posición en el mercado internacional ya en la segunda mitad del siglo XVII.

Como se ha verificado, hay una laguna en la actividad del misionero a principios del siglo XVIII. Esta se llena gracias a los documentos guardados en la República Checa que comprueban que el invierno de 1700 a 1701 lo pasó Sabel de visita en el colegio jesuita de eský Krumlov. Antes de volver a América, recibió tres docenas de

copas de cristal de Bohemia talladas y tajadas (comeradas) por orden del conde J. Cristian de Eggenberg en la citada fábrica de vidrio de Miguel Muller. Tres años después, Sabel se dirige con una carta fechada el 11 de marzo de 1704 en Rotterdam al regente del señorío de los Eggenberg en eský Krumlov, el señor Liebenhausen, para pedir que se le suministren vasos y abalorios bien tallados de la fábrica de Vimperk para «mis indios». El misionero señala cómo el vidrio debe ser decorado para que encuentre aceptación en el ultramar: «Pido y ruego una cantidad de vidrio bellamente grabado, así como una cierta cantidad de granos de vidrio o sea abalorios para mis indios, a los cuales regresaré si Dios quiere» (Šrýtrová 1966: 31).

En esta carta Sabel advierte al destinatario que asimismo escribió al ilustre Príncipe:

> [...] cierto noble e ilustre señor Johann ven der Meulen, uno de los comerciantes holandeses católicos más importantes, gran amigo y protector de nuestra Compañía en aquellas misiones holandesas, [...] que vendería en buenos precios aquellos vidrios bien grabados que salen de la fábrica de vidrio de Su Alteza en Vimperk [...] Los españoles lo llaman don Juan de Molinas. Él mismo tiene en España parientes y correspondientes, entre los cuales hay don Antonio Meyers, hijo del hermano de su suegro, quien tiene a su cargo en Madrid el Palacio Real llamado Buen Retigo (*sic*), y es poderoso y rico. Los españoles lo llaman Conserje y Guardajoyas del Palacio del Rey. El año pasado estuve en su casa en Madrid y me agasajó como a un señor [...] Los granos o sea abalorios son en las Indias los más aceptables y bienvenidos, y seguramente, se venderán con gran provecho y ganancia. (Šrýtrová 1966: 34 y 36)

Las líneas manuscritas de Sabel son más que elocuentes. Conviene confirmarlas con un testimonio similar, un poco posterior. Dos decenios más tarde, el hermano de la Compañía, František Boryn ze Lhoty (Francisco Borinie de Lhota), egresado del colegio de Klatovy, misionero en la provincia de Mojos del Alto Perú, manifiesta en sus cartas desde la reducción de San Pablo en 1720 el interés que existía allí por tres tipos del vidrio bohémico, a saber el provisto de esmalte dibujado, el tallado y, tercero, la bisutería corriente, los abalorios. Se confirma así el hecho de que fueron los misioneros checos quienes fungían de inspiradores o intermediarios para la importación del vidrio y cristal de Bohemia en América Latina. Deben recordarse en este sentido algunas menciones que hace Boryn acerca de cómo granjearse las simpatías de los indios tímidos donando artículos de vidrio checo, porque, como dice, «[...] nuestros indígenas aprecian más esos abalorios de color azul celestial que en proporciones tan enormes se fabrican en el Reino de Bohemia, pero también las cruces de vidrio, anillos, monedas de cristal y todo cuanto hay en ese género». Y pide: «Si es posible sin dificultades, mándenme por medio de los procuradores de la Orden del Perú algunos de ellos, cuando tuvieran una oportunidad» (Kalista 1947: 156 y 1968: 131). Se ha conservado, asimismo, el testimonio de otro misionero, Francisco Javier Eder, quien informa que en la zona de los Mojos hallaron una buena colocación los productos de los vidrieros checos.

En junio de 1704, Van der Meulen presentó, junto con Sabel, un proyecto bien pensado para el comercio con el vidrio checo que debería ser fabricado directamente para las colonias españolas. Sin embargo, no se tiene —por lo menos en este momento— fuentes documentales para afirmar que se hubieran realizado los proyectos, para los cuales incluso existe un mapa de transporte (Polišenský y Vébr 1971: 93-116).

CATALOGUS VITRORUM DE MIGUEL ALEJO SABEL

Lo más importante que queda de la correspondencia de Sabel, además de unas fechas más que no cambian nada en su biografía aunque la completan, es un catálogo de vidrios que, como se verá al final, es francamente sensacional. El catálogo, titulado en latín *Catalogus vitrorum*, es una explicación latina de la forma que habrían de tener los productos de vidrio destinados al mercado hispanoamericano. Sabel recomendaba que las copas llevaran talladas o dibujadas las figuras en trajes españoles típicos; que revistieran leyendas o inscripciones en español; motivos populares; figuras de santos; las varias Marías —como la del Pilar de Zaragoza, la Señora de Guadalupe de México, etcétera—; armas del Perú, Nueva Granada, Brasil, Chile, México y Paraguay; muestras de la flora y fauna americanas, al igual que de minerales; etcétera. Sorprendente puede parecer a primera vista que, además de las virtudes, aparecen los signos del zodíaco, los cuatro elementos y escenas de las más diversas actividades humanas como la caza y la pesca, que quizá puedan ser entendidas en su dimensión simbólica.

Por la importancia que tiene ese documento y por las posibles facilidades que puede ofrecer a historiadores de vidrio e iconografía, se transcribe aquí toda la carta de Sabel referente a la iconografía del cristal de Bohemia en español (Mareš 1893: 204-206). El catálogo está en el Archivo Estatal de eský Krumlov, Administración Central, Vimperk, II D 7 G sign. 1 a. Se respeta la trascripción de las palabras de Sabel, a veces sin tildes.

Lista del vidrio

Primero es menester señalar que hace falta observar generalmente tres cosas, para que el vidrio guste y se venda en España y en las Indias españolas:

1. Si tienen que ser reflejadas en este vidrio (vasos) algunas personas, que sean españoles o vestidas a la española.
2. Si algunas sentencias o refranes debieran ser grabadas, que no sea en otro idioma que en español.
3. Los sacramentos más preferidos y más estimados para los españoles son los siguientes: el Santísimo Sacramento del Altar, junto al cual debe estar escrito «Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar».

- La Inmaculada Concepción de María Santísima, a la cual se escribirá: «Bendita sea la inmaculada Concepción de María Santíssim». Luego imágenes de la milagrosa Virgen María en España: «Nuestra Señora de Montserrate, N. S. del Pilar, de Saragoça», es decir, de Cesaraugusta (Zaragoza), N. S. de Guadalupe en México. N. S. del Real en Nueva Granada en la América, N. S. del Rosario».
- Doce apóstoles: San Pedro Apóstol, San Andrés, Santiago, San Juan, Santo Tomás, San Felipe, San Bartolomé, San Mateo, San Simón, San Judas, San Matías.
- Los cuatro evangelistas: San Lucas Evangelista, San Mateo, San Marcos, San Juan.
- Los cuatro padres de la Iglesia: San Gregorio, San Ambrosio, San Agustín, San Gerónimo.
- Tres arcángeles: San Miguel, San Rafael, San Gabriel.
- San Ángel de la Guarda: el Ángel de guarda.
- Santo Tomás, San Bartolomé, apóstoles de las Indias.
- Santa Rosa, natural de Lima en la América.
- San Fernando, Rey de Castilla y León; San Ignacio de Loyola Biscain; San Francisco Xavier Navarro; San Francisco de Borja Valenciano; San Hermenegildo, Rey y martyr Andaluz de Sevilla; San Antonio de Padua, Portugués de Lisboa; San Isidro, Labrador Castellano de Madrid; San Vicente, martyr, aragonés de Huesca; Santa Eulalia, Virgen y mártir, Catalana de Barcelon; Santa Teresa de Jesús de Avila; San Pedro, martyr Andaluz de Sevilla; Santiago, Apostol milagroso en Compostella en Galicia; San Lorenzo, martyr Español.
- Los fundadores de las órdenes: San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús; San Francisco Seraphico; Santo Domingo; San Agustín; San Jerónimo; San Pedro de Alcántara; San Pedro de Nolasco; Santa Clara; Santa Teresa de Jesús. Rara vez hay miembros de otras órdenes religiosas.
- San Luis Beltrán, Apóstol y Patrono de Nuevo Reino en la América; San Pedro y San Pablo; los Santos tres Reyes: Gaspar, Melchor y Baltasar; Santa Catalina; Santa Bárbara; Santa Ana; Santa Cecilia; Santa Margarita; Santa Isabel, Patrona do Nuevo Reino de Granada en la América; San Juan Bautista; San Juan Evangelista; San Joseph.
- Los misterios de la fe del Nuevo y del Antiguo Testamento, si tienen letrero, entonces en latín: es decir de la vida de Cristo, la vida de Santísima Virgen María.
- Las virtudes teológicas: la Fe, la Esperanza, la Caridad, Cardinales, la Justicia, la Fortaleza, la Prudencia, la Templanza.
- «Además gustan asimismo (virtudes) mundanas como son: los cuatro elementos: el Aire, el Fuego, el Agua, la Tierra. Las cuatro estaciones del año: el Verano, el Estío, el Otoño, el I[n]bierno».

- Los doce signos del zodiaco con los doce meses del año. Escenas de la caza, la pesca, animales de toda clase. Entre ellos principalmente los tigres, cocodrilos, ciervos, tortugas, papagayos, caballos, bueyes, perros, etc., flores, árboles, frutas, etc.
- Luego reinos españoles en diferentes vasos representados por figuras ornadas con el Toisón de Oro con respectivos escudos serán muy bien acogidos. Castilia, Bizcaia, Algarbe, Córdoba, Majorca, Valencia, Granada, Aragón, León. Los signos de aquellos reinos Vuestra Merced los recibirá del ilustrísimo príncipe pintados o grabados en las tablas geográficas, principalmente en el nuevo atlas. Igualmente seis reinos de América serán bien acogidos, que son Perú, México, Nueva Granada, Brasil, Chile, Paraguay. Pero estos reinos no tienen sus propios escudos, por eso en vez de emblema se pinte y refiere cada uno por su santo y patrón: Perú se representará con la Santa Rosa de Lima, México con la Virgen de Guadalupe, La Nueva Granada con santa María del Real, Brasil con el venerable Padre José Anchieta, Paraguay con San Sume o Santo Tomás, Chile con San Bartolomeo. También de parte oro, plata, piedras preciosas, tigres, leopardos, cocodrilos, tortugas, monos, papagayos y similares, todo lo que viene de las Indias americanas se puede utilizar de diferente modo. Mucho sabrá Vuestra Merced de las cartas que envié al respetable señor Foitel y reverendo padre rector de Krumlov. Además el reloj que pido y las cartas de recomendación entregadas a los hombres que venden aquí en los países Bajos el vidrio de Vimperk, todo ello recomiendo al cuidado de Vuestra Merced. Las cartas me pueden ser enviadas así: «Dem wahlenden und gestrengen Herrn Johannes van der Meulen etc. Op. de Punt, zu Rotterdam in Holandt, C. V. M. S.».

Los datos sacados del informe de Sabel pueden ayudar a aclarar dudas o confusiones que surgen en varios museos mundiales, donde se confunde el vidrio español, alemán y bohémico, así como otros problemas de iconografía (Štìpánek 2002).[12] En ocasiones, serán las inscripciones, los blasones y los retratos tallados o pintados los que servirán para determinar el verdadero origen de la respectivas piezas, como, por ejemplo, dos vasos de cristal con inscripciones «Viva Carlos III y Viva el Rey de España» (en el Ermitage de San Petersburgo) y en Praga (Museo de Artes Industriales), con idéntica inscripción a la primera. Polišenský logró determinar el origen de una pieza importante que formaba parte de la colección Riaño (hoy Victoria and Albert Museum), registrada como obra de La Granja, de la segunda mitad del siglo XVIII, tratándose en realidad del vidrio bohémico del siglo anterior (Polišenský 1974: 194-197).[13]

[12] Fue tema de varios párrafos del catálogo.

[13] Polišenský reacciona ante Borges 1963 y 1974: 188-194.

Ahora resta hacer investigaciones desde el punto de vista formal, en el campo de las artes plásticas y estéticas, sobre todo de la iconografía española del cristal de Bohemia, cuyo gran divulgador era, como se acaba de ver, el jesuita Miguel Alejo Sabel (Schabel, Shabel), misionero de la provincia de Bohemia en Venezuela.[14]

Bibliografía

Anzures Bolaños, M.ª del C.

1987 «Florilegio medicinal de Johannes Steinhoeffer: Una contribución a la etnobotánica mexicana». *Ibero-Americana Pragensia*, XXI, pp. 103-123.

Arciniegas, G.

1980 *América en Europa*. Bogotá: Plaza y Janés.

Arenas, Z.

1992 «La fiesta es clave para entender la época colonial» (entrevista con Carlos Stensoro). *El Nacional*, 27 de octubre de 1992.

Arellano, F.

1991 *El arte jesuítico en la América Española (1568-1767)*. San Cristóbal: s./e.

Arriaga, R.

1632 *Cursus filosoficus*. Amberes: s./e.

Bonet Correa, A.

1993 *Figuras, modelos e imágenes en los tratadistas españoles*. Alianza Forma. Madrid: Alianza Editorial.

Borges, A.

1974 «Las actividades políticas de un misionero checo en Europa y en América (1699-1713)». *Ibero-Americana Pragensia*, año VIII, pp. 188-194.

1963 *La Casa de Austria en Venezuela durante la guerra de sucesión española*. Santa Cruz de Tenerife: Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias.

Brada, Pater W. M.

1965 *Pater Schabel, S. J. 1704-1713*. Curazao: s./e.

1950 *Pater Jezuiten op Curacao*. Willemstad: s./e.

[14] Véase también Felice Cardot 1973: 395-397 y nota en 396.

BRICEÑO-IRAGORRY, M.

1972 *Introducción y defensa de nuestra historia*. Caracas: Monte Ávila.

1982 *Tapices de la historia patria. Esquema de una morfología de la cultura colonial*. 5.ª ed. Caracas: Fundación Mario Briceño-Iragorry.

CARAMUEL, Lobkowicz J. de

1665 *Respuesta al manifiesto del Reino de Portugal. Y en ellas se hace evidente demostración del derecho del Rey Felipe El Prudente, Segundo en Castilla, y prueba manifiestamente que el Duque de Berganza no tiene ninguno a la Corona de Portugal*. Santangel de la Fratta: Imprenta Obispal.

DEL REY FAJARDO, J.

1968 *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

1970a *Fuentes para el estudio de las misiones de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Ministerio de Educación.

1970b «Los jesuitas extranjeros que trabajaron en las misiones venezolanas». *Boletín ANH*, n.º 209. Caracas, enero-marzo.

1971 *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*. 2 vols. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

1974 *Biobibliografía de los Jesuitas en la Venezuela Colonial*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

1977 *Misiones jesuíticas en la Orinoquia. I. Aspectos fundacionales*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

1979 *La pedagogía Jesuítica en la Venezuela Hispánica*. Caracas: Academia Nacional de Historia.

1993 «Miguel Alejo Schabel, S. J. Escritor, Aventurero y Misionero». *Boletín Universitario de Letras*, vol. I, Universidad Católica Andrés Bello, pp. 169-195.

EMMANUEL, Isaac S. y Suzanne A. EMMANUEL

1970 *History of the Jews of the Netherlands Antilles*. 2 vols. Cincinnati: American Jewish Archives.

FELICE CARDOT, C.

1973 *Curaçao hispánico*. Caracas: Academia Nacional de Historia.

GARCÍA CASTRO, Álvaro

1988 *Diccionario de la historia de Venezuela*. Caracas: Fundación Polar.

GUTIÉRREZ CONTRERAS, F.

1985 *América a través de sus códices y cronistas*. Madrid: Salvat Editores.

Hlavácek, L.
1974 «Juan Caramuel z Lobkovic a jeho *Architectura obliqua*» [*J. C. de Lobkowicz y su* Architectura obliqua]. *Umní*, XII, Praga, pp. 50-53.

Kalista, Z.
1968 «Los misioneros de los países checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina». *Ibero-Americana Pragensia*, año II, Praga, pp. 117-160.
1947 *Cesty ve znamení kříže* (*Viajes bajo el signo de la cruz*). 2.ª ed. Praga: ELK.

Leal, I.
1979 *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)*. Caracas: Academia Nacional de Historia.

Lombardi, J. V.
1985 *Venezuela. La búsqueda del orden. El sueño del progreso*. Barcelona: Crítica.

Maradei, C.
1986 *Los evangelizadores de Venezuela*. Caracas: s./e.

Mareš, F.
1893 *eské sklo (El vidrio checo)*. Praga: OSN.

Montero Castro, R.
1992 «El Quinto Viaje». En *De Venezuela. Treinta años de arte contemporáneo (1960-1990)*. Caracas: Ministerio de Relaciones Exteriores, Consejo Nacional de la Cultura, Fundación Galería de Arte Nacional, Pabellón de las Artes, Sevilla, 6 al 25 de junio, pp. 22-23.

Nectario María, H.
1943 «Relación histórica que de un viaje a Cocorote, Barquisimeto, Araure, Guanare, Tucupío, Barinas y El Real, hace el misionero Jesuita Miguel Alejo Schabel en El año 1704». *Boletín del Centro Histórico Larense*, vol. VI, año II, 2.º trimestre abril-junio. Reimpreso en Fernando Arellano. *Documentos para la Historia Económica en la época colonial*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vol. 93. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, pp. 3-45.

Nicol, E.
1983 «Meditación del propio ser: la hispanidad». En Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic. *Filosofía e identidad cultural en América Latina. Pensamiento filosófico*. Caracas: Monte Ávila.

Paz, O.
1992 «La democracia: lo absoluto y lo relativo (II)». *El Universal*, Caracas, febrero.

Perejas Moreno, A.
1992 «Las misiones jesuíticas de Chiquitos: Un experimento social en el corazón de Suramérica». *El Universal*, 3 de mayo, p. 2.

PICÓN SALAS, M.
1969 *De la conquista a la independencia.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

POLIŠENSKÝ, J. y L. VÉBR
1971 «Miguel Sabel y los orígenes del comercio de cristal de Bohemia con América Latina». *Ibero-Americana Pragensia,* año V, pp. 93-116.

POLIŠENSKÝ, J.
1974 «Un poco de polémica sobre las actividades de Miguel Sabel». *Ibero-Americana Pragensia,* VIII, pp. 194-197.

PUŠOVÁ, J.
1967 *Encuentros con la América Latina.* Praga: Orbis.

RUIZ ALCÓN, M.ª T.
1969 *Vidrio y cristal de la Granja.* Madrid: CSIC.

RYNEŠ, V.
1971 «Los jesuitas bohémicos trabajando en las misiones de América Latina después de l620». *Ibero-Americana Pragensia,* año V, Praga, pp. 193-202.

SCHABEL, M. A.
1965 «Relación histórica que de su viaje a Cocorote, Barquisimeto, Araure,Guanare, Tucupío,
[1704] Barinas y el Real, hace el Misionero Jesuita Miguel Alejo Sabel en el año de 1704». *Anuario. Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación.* Universidad Central de Venezuela, Caracas, t.º II, pp. 269-306, p. 274.

SOUSEDÍK, S.
1997a *Filosofie v eských zemích mezi stYedovkem a osvícenstvím.* Praga: Vyšehrad.
1997b *René Descartes a eské baroko.* Praga: Vyšehrad.

ŠRÝTROVÁ, D.
1966 «K poátkom obchodu s eským sklem» («Sobre los inicios del comercio con el vidrio checo»). En *Ars Vitraria* (Jablonec nad Nisou).

STEINEFFER (ESTEINEFFER), J.
1712 *Florilegio medicinal de todas la enfermedades y sacado de varios autores y reducido a 3 libros.* México D. F.: s./e.

ŠTIPÁNEK, P.
1972 «O. Mijailova: *El Vidrio Español*» [Reseña]. En *Ibero-Americana Pragensia,* V, 1971, pp. 222-224.
1978 «El cristal de Bohemia viaja a España». *Cuadernos de cultura,* Madrid, noviembre.
1979 «Juan Kraus de Pilsen, arquitecto en Argentina y Paraguay». *Ibero-Americana Pragensia,* Praga, pp. 267-270.

1980 «Jan Kraus z Plzn stavitelem v Argentin a v Paraguayi» («Juan Kraus de Pilsen, arquitecto en Argentina y Paraguayi»). *Umní* XXVIII, n.° 2, Praga, pp. 178-179.

1982 «Simón de Castro, Šimon Boruhradský, un arquitecto checo del siglo XVII en México». *Cuadernos de Arte Colonial,* n.° 2, Madrid, mayo, pp. 19-36.

1983 «Arquitectos de Bohemia activos en América Latina: El caso de Juan Kraus, de Pilsen / PlzeD». En *Atti I. Simposio Internazionale del barocco Latino Americano.* Roma: s./e., pp. 267-270.

1991 «Královská sklárna La Granja» («La Real Fábrica de La Granja»). *Ateliér,* n.° 11, Praga, p. 5.

1993 «El jesuita Miguel Schabel (Sabel), misionero checo en Venezuela, y la iconografía del cristal en bohemia». *Montalbán,* n.° 25, Caracas, pp. 75-98.

2000 «Opiniones estéticas y artísticas de los misioneros checos en América Latina». Conferencia en el Museo de Bellas Artes de Caracas el día 6 de junio de 1992. En «Arte y objetos artísticos en testimonios de los misioneros checos en la América española y en Filipinas». *Annals of the Náprstek Museum* 20, 1999, pp. 39-51; y *Artigrama,* n.° 15, 2000, pp. 483-493.

2003 «Vidrio español del Museo de Artes Decorativas de Praga». La granja de San Ildefonso, 30 de mayo de 2002 a 12 de enero de 2003.

Vraštil, J.

1939 «Mezinárodní význam eské provincieTovaryšstva Ježíšova» [«Importancia Internacional de la provincia bohémica de la Compañía»]. En *ím naše zem přisply Evrop a lidstvu* [Con qué nuestros países contribuyeron a Europa y a la Humanidad]. Praga: s./e.

Zambrano, Francisco, S. J.

1977 *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús.* T.° XVIII. México D. F.: Tradición.

Zemskov, Valeri

1992 «Las nociones "El Descubrimiento" y "La Conquista" desde el punto de vista histórico cultural». *Solar* (Mérida), 2.ª etapa, n.° 11, Edición Especial V Centenario, octubre, pp. 36-37.

Haciendas y misiones: el caso de Maynas

María Eugenia Codina
Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

El tema de las misiones jesuíticas, su organización y permanencia en los territorios americanos —específicamente las afincadas en la parte amazónica correspondiente a la Audiencia de Quito— plantea una serie de preguntas de carácter económico. Entre ellas, sería pertinente tratar de esclarecer las siguientes: ¿Cómo se mantenían esas misiones? ¿Cuáles eran las instituciones jesuitas y no jesuitas de las que dependían económicamente? ¿De qué manera el sistema de haciendas, que se extendió a través de la Audiencia de Quito, aportaba económicamente al desarrollo de las misiones de Maynas? Además, dentro del marco teórico que tenía como base trabajos de teólogos jesuitas sobre la moralidad de las prácticas financieras, ¿cuáles eran las prioridades en materia económica?

Por razones metodológicas, la historia económica de estas misiones se ha dividido en dos momentos:

- el primer momento se inicia en 1636, fecha de inicio del trabajo misional en Maynas;
- el segundo momento se inicia en 1741, fecha en que se compra la primera hacienda, destinada específicamente a la manutención de estas misiones.

El interés principal de este artículo —a partir de la lectura de crónicas— fue verificar si los misioneros percibieron una diferencia sustancial en el desarrollo económico de las misiones después de la compra de las haciendas.

Al hacer un balance de la bibliografía de fuentes secundarias revisadas, es posible afirmar que es muy poco lo que se ha escrito acerca de cómo estas haciendas aportaban al desarrollo misional de Maynas. De hecho, el único libro que trata dicho tema de manera tangencial es el de Cushner, *Farm and Factory*, pues su interés principal, como lo indica el autor en su introducción, es definir la presencia del capitalismo agrario en las grandes haciendas jesuitas en la Audiencia de Quito. Algunos de los estudios sobre Maynas que se han revisado, como el caso de Golob, Grohs, Phelan y

Regan, entre otros, mencionan únicamente la existencia de esas haciendas, obrajes y ranchos. Teniendo esto en cuenta, y al no haber revisado documentos de archivo, la lectura de algunas de las crónicas de los misioneros que trabajaron en Maynas resulta reveladora.[1]

Como lo indica Phelan, después de la expedición Pizarro-Orellana en 1541, los españoles crearon la provincia de Quijos asentándose en los pueblos de Archidona, Baeza y Sevilla del Oro. La población fue distribuida en encomiendas, pero los encomenderos no tuvieron mucho interés en establecerse, pues los indios eran hostiles y la zona de difícil acceso. En 1579, los indios se sublevaron y confinaron a los españoles a una pequeña área en Baeza.

Unos cuarenta años más tarde, alrededor de 1615, los españoles iniciaron una entrada hacia el sur de Quijos por el río Santiago hacia el Marañón, que se unía después con el Ucayali y el Napo para formar el Amazonas. Los españoles llamaron a esta zona Maynas, por el grupo nativo que vivía allí, y muchas de las entradas que siguieron a esta tuvieron carácter punitivo para controlar a los maynas rebeldes.

Al saber de estas entradas, un ciudadano de Loja, don Diego Vaca de la Vega, decidió probar suerte, poner parte de su capital en conquistar la zona y crear su propia gobernación. El Príncipe de Esquilache, Francisco de Borja y Aragón, virrey del Perú y nieto de Francisco de Borja, segundo general de los jesuitas, apadrinó la empresa. Por un contrato firmado en Lima en 1618, Vaca de la Vega se convertía en gobernador de Maynas, con lo cual le era posible distribuir a los indios en 24 encomiendas y pacificar la zona con su dinero.

Vaca de la Vega salió de Santiago de las Montañas con 68 españoles para fundar la ciudad en 1619 con el nombre de Francisco de Borja. Esta quedaba al este del peligroso estrecho del Marañón: el pongo de Manseriche, descubierto por Juan Salinas de Loyola en 1585, un lugar aislado, de difícil acceso y a 900 millas de Quito (Phelan 1967).

Como lo indica Chantre y Herrera en su *Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español,* los indios de la selva no pagaban tributo en señal de vasallaje al rey por varios motivos: la calidad de los habitantes y la proporción del país, y por no tener en qué fijar el tributo, pues los productos eran para el trueque, no circulaba dinero de manera corriente y las distancias eran muy grandes para que el comercio, tanto en la misión como en la gobernación, fuera rentable. El costo del transporte se volvía altísimo si se pensaba en mandar productos a Quito, a Loja o a Lima y, además, como lo

[1] Todos los libros y artículos revisados referidos a las misiones de Maynas hacen mención a la compra de estas haciendas, como son el caso de los trabajos de Ardito (1993), Negro (1999), Santos (1992), Borja Medina (1999), Porras (1987), Martín Rubio (1993), Regan (1993). Sin embargo, los tres únicos libros que tratan de manera más detenida el asunto son el de Andrien Kenneth (1995), y, en especial, los libros de Jouanen (1941-1943) y el de Cushner (1982), que son referencia obligatoria para este tema.

indica Figueroa en su *Informe,* uno de los problemas era la facilidad con que se pudrían las cosas por el clima tan caluroso y húmedo (Chantre y Herrera 1901: 626; Figueroa 1986 [1661]: 191). Chantre y Herrera comenta que los misioneros hicieron pruebas mandando al procurador de las misiones cargas de cacao y vainilla, para que las usaran en Quito, a cambio de otros productos necesarios para la misión, pero este les dijo que no salía a cuenta mandar esos productos pues los costos solo en transporte, tanto para el cacao como para la vainilla (que, además, era de mala calidad), hacían de ese intercambio un comercio no rentable (Chantre y Herrera 1901: 626).

Los encomenderos de Borja pronto se dieron cuenta de que las características socioculturales de las tribus nativas impedían mantener un número estable de indios. Ante esta situación, los gobernadores decidieron eximir a los indios del tributo y, a cambio, los usarían en las milicias, sirviendo al gobernador como mitayos y en las construcciones. Figueroa indica que los xéberos, por ejemplo, estaban exonerados tanto del tributo como de la mita, porque se dedicaban solo a cosas de la guerra y al servicio de los padres para los descubrimientos y las reducciones (Figueroa 1986 [1661]: 188).

El maltrato y el duro trabajo en las encomiendas trajeron como consecuencia una rebelión que, en 1635, prácticamente arrasó con todo el asentamiento de Borja. Pocos encomenderos se quedaron después de la revuelta, como lo indica Golob: de los 42 que se establecieron inicialmente, quedaron 21 en 1645, 18 en 1661 y 14 en 1739. María Elena Porras indica que, para 1751, Borja tenía 17 habitantes entre españoles e indios (Golob 1982: 143; Porras 1987: 49).

La gobernación de Maynas habría estado condenada al fracaso si no se hubieran conjugado, como dice Phelan, dos factores:

1. La determinación de Vaca de la Vega y de su hijo Vaca de la Cadena de permanecer allí.
2. Haber solicitado la presencia de jesuitas, quienes ayudaron a organizar y estabilizar la zona (Phelan 1967: 30).

Los jesuitas llegaron a Maynas en 1636.[2] Los fundadores de estas misiones fueron los padres Gaspar de Cujía y Lucas de la Cueva, quienes crearon la primera misión entre los xéberos; después de ellos llegaron misioneros que trabajaron de manera incansable entre los diferentes grupos nativos, como los padres Figueroa, Richter, Fritz, Uriarte e Iriarte, entre otros. Entre 1638 y 1680 se fundaron 32 pueblos, según Phelan, y, para todo el período misional, Golob considera que serían alrededor de unos 60 pueblos (Phelan 1967: 33; Golob 1982: 192). Hay que pensar que muchos de estos

[2] Según Porras, se fundan en 1638 con la llegada de los padres Cujía y De la Cueva (Porras 1987: 26). Figueroa dice que salen de Quito hacia Maynas el 21 de octubre de 1637 (Figueroa 1986 [1661]: 155); Fritz dice que, en 1637, entran al río Amazonas (Fritz 1997: 101).

pueblos se fundaron y desaparecieron al poco tiempo por falta de misioneros o por las dificultades que presentaban el lugar y sus pobladores.[3]

Estos misioneros encontraron una sociedad que consistía en grupos étnicos nómades y dispersos (maynas, xéberos, cocamas, omaguas, jíbaros, yurimaguas, entre otros), con diferentes lenguas, con una estructura social poco visible y de antemano enmarcada dentro de la tipología manejada en la época, con condiciones de vida inhóspitas, con una alimentación en la que se incluían monos, ratones, lagartos y a la que se tuvieron que adaptar. Al respecto, el padre De la Cueva, en una carta que incluye Figueroa en su *Informe,* decía:

> Vi que nada se estranava ni hasqueaba, y que sustentaban destas inmundicias, no solo los indios sino los soldados españoles. Vi que nadie se ahogaba con ellas; con que juzgando que a mi tampoco me ahogarían (y diciendo con el otro philósofo: nihil humanum a me alienum indicavi) entré en esas viandas y passo ya corriente en su uso: solo en la cabeza del mono aun no he entrado, horrorizado de aquella figura tan de hombre, que a no saberse lo que es, se juzgara por de un negro, que tal queda ya asada. (Figueroa 1986 [1661]: 174)

Maroni, por otro lado, dice que la carne de mono se parece a la de liebre: «Verdad es que la cabeza, por ser muy parecida a la de un negrito, en especial cuando está asada, horroriza a muchos en los principios, pero, en fin, la necesidad y costumbre corrige aquel horror, como sucede con algunas bebidas y comidas algo asquerosas» (Maroni 1988: 145).

No es coincidencia que los padres De la Cueva y Maroni comparen la cabeza de un mono con la de un negro y que, además, la comida sea puesta en escena como un factor de definición de civilización. Jahoda, en su libro *Images of Savages,* indica que para él son tres las ideas que definieron al *otro:*

a) La idea de animalidad, sobre la cual dice el padre Lucero en una carta al viceprovincial en 1681: «[...] son estos indios animales estólidos, sin gobierno, porque jamás reconocieron príncipe» (Lucero 1986 [1681]: 321).
b) La de ser como niños. Figueroa dice sobre los maynas que les hace a los indios preguntas breves porque no son capaces de «razonamientos largos» y «[...] como a niños se les da de beber en sorbos pequeños» (Figueroa 1986 [1661]: 162).
c) El canibalismo, que se menciona a cada momento en las crónicas. Se menciona un ejemplo que refiere Maroni sobre los indios caribes, conocidos caníbales: «[...] para lo cual, según cuentan, colgando como carnero al que quieren matar, con cuchillos de caña le raspan primero y limpian bien todo el cuerpo, sin dejar

[3] Para mayor información sobre el número de misiones, véanse los cuadros que aparecen en Santos (1992), Jouanen (1941-1943), Chantre y Herrera (1901) y Porras (1987).

el menor pelillo. De allí le pican las venas y chupan caliente la sangre. Por eso los dieron los mismos infieles el nombre de murciélagos» (Maroni 1988 [1738]: 129; Jahoda 1999: 97-109).

Ya desde la antigüedad, lo que se comía tenía mucho que ver con la humanidad de la persona y Friedman, en su libro *The Monstruous Races in Medieval Art and Thought*, dice: «[...]encontramos a Agatharcides de Cnidos describiendo a la gente de Etiopía como los comedores de peces, los comedores de raíces, los comedores de elefantes [...]» (Friedmann 1981: 27).

Por otro lado, como anota Hodgen, a pesar de los tantos viajes de mercaderes, misioneros, peregrinajes y el movimiento de ejércitos, se mantenían las mismas historias de gigantes, hombres monstruosos y costumbres extrañas (Hodgen 1964). Por ejemplo, Uriarte se refiere a los masamaes como los de «orejas grandes» y no sería raro que quien leyera esa descripción pensara en la que hacía Pigafetta —quien en el siglo XV circunnavegó la tierra con Magallanes— de unos indios altísimos y con unas orejas tan grandes que les servían una de sábana y otra de frazada. Maroni (1988 [1738]: 89-94), por su lado, no deja de mencionar en sus *Noticias Auténticas* la leyenda sobre las mujeres amazonas y las noticias que los «omaguas mentirosos» le dieron al padre Acuña sobre «dos naciones, una de gigantes y otra de enanos con los pies al revés».[4]

Además de las dificultades ya mencionadas, los misioneros tuvieron que hacer frente a dos condiciones que definirían el desarrollo de esas misiones:

- La dificultad geográfica para llegar a las misiones, la cual obligó a los misioneros a buscar el camino menos peligroso para llegar al Marañón, como queda mencionado en las crónicas. Requena (1991: 40-44) hace una descripción de los caminos que se usaron desde Quito al río Marañón. Describe cuatro caminos: por el Napo, por el Pastaza, por las provincias de Loja y Jaén, y por las provincias de Guayaquil y Piura. Todas estas rutas estaban llenas de dificultades, pero la más usada, aunque peligrosa, era la del Napo, porque era la más corta.[5]
- La segunda condición fue la de ser misiones de frontera y, por eso mismo, mientras el lado portugués recibía todo el apoyo del gobierno en sus entradas por el Amazonas, el lado español no recibía casi ninguna, ya que se consideraba una zona inhóspita, de difícil acceso para los españoles, llena de enfermedades y con pocas posibilidades económicas. Como lo indica Rosas: «Mientras del lado del Pará se desplazaban militares y funcionarios, del lado de los Andes, el mayor esfuerzo de penetración lo realizaban unos pocos misioneros y algún

[4] Véase también Pagden 1988.

[5] Véase el capítulo 15 de Jouanen 1941. Relata Fritz que, cuando iba de regreso de Quito hacia Archidona por el Napo, se demoró del 18 de mayo y «[...] por los contratiempos que se ofrecieron en el camino de Archidona no llegamos a esa ciudad antes del día 1 de Julio» (Fritz 1997 [1689]: 128).

español como Diego Vaca de Vega quien organizó una expedición en 1619, que encaminándose por el río Santiago, llegó a Maynas y fundó el poblado de Borja» (1986: 47).

Confirmando este hecho, dice Giraldo en su introducción al *Diario* de Requena (1991 [1782]: 7-8): «Frente a actitudes como esta, la precaria posición fronteriza española en el Amazonas fue sostenida durante el siglo XVII y buena parte del XVIII por los misioneros de la Compañía de Jesús. Estos desarrollaron diversas ofensivas informativas cuyo objetivo fue sensibilizar a las autoridades políticas peninsulares y lograr un apoyo estatal efectivo, pero obtuvieron un escaso éxito».

Un ejemplo de esta situación es la visita que hace el padre Fritz en 1692 al virrey Conde de la Monclova en Lima para ponerlo al tanto de la precariedad en que se encontraban sus misiones y, en especial, del peligro que significaban las permanentes entradas de los portugueses a esa zona. Maroni incluye en su obra el memorial que escribe el padre Fritz al Virrey, donde dice:

> [...] y yo hasta ahora por siete años no he tenido casi ayuda ninguna de Quito en herramientas y bujerías para ganar las voluntades destos bárbaros; menos para decencia y estimación entre ellos, los requisitos para las iglesias, que fuera de un altar portátil con un ornamento hecho un andrajo, y una campana pequeña, no tengo nada; ni de la Hacienda Real de Quito se da a las misiones socorro alguno, ni he podido alcanzar hombres algunos que me hubieran asistido [...]; por lo cual, y por falta de más sujetos, ni yo ni los demás misioneros hemos podido responder al celo nuestro [...]. (Maroni 1988 [1738]: 330)

Los jesuitas se establecieron en los ríos mayores como el Marañón, Amazonas, Aguarico, Pastaza, Napo y Tigre, y en algunos tributarios como el Apena, Nanay, Cahuaparas, Paranapuras, Bobonaza y Chinchipe. Esta era un área enorme y la cantidad de misioneros no era suficiente.[6] En 1734, el padre Zárate hace una visita a la Audiencia de Quito y, junto con los padres Decre, Deubler, Reen y Marino, presenta una relación en la que refiere la falta de operarios para mantener las misiones ya fundadas y la dificultad de fundar otras (Porras 1987: 41). Uriarte también escribe a Quito pidiendo la llegada de más misioneros y se queja de que «[...] tan pocos se animan a Ministerio tan principal en la compañía» (Uriarte 1986 [1775]: 221).

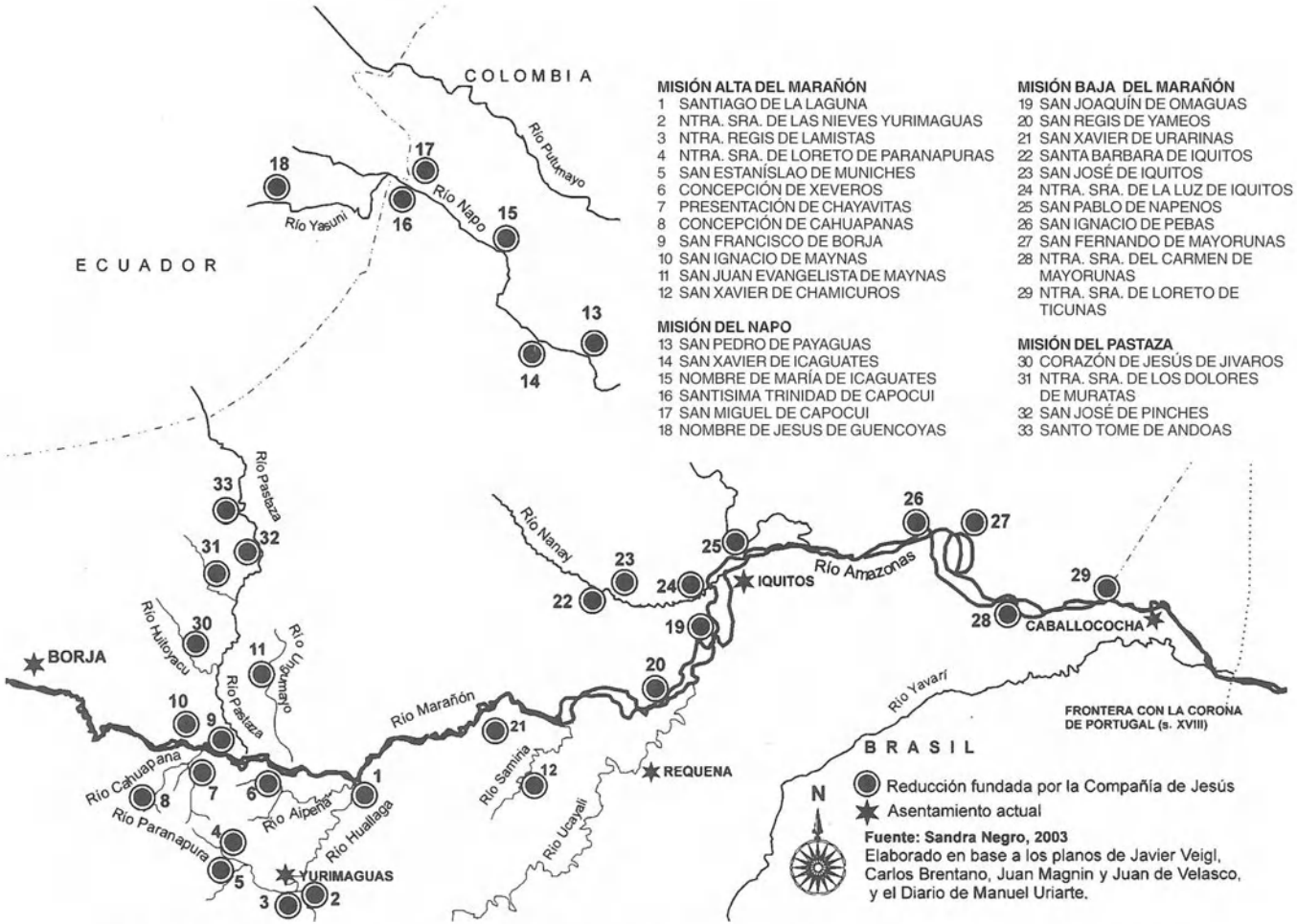
Los misioneros trataron de organizar las misiones según un patrón administrativo, político, económico y religioso.[7] Un ejemplo de organización es el pueblo de San Joaquín de Omaguas. Uriarte lo describe como un pueblo mejor organizado que otros

---

[6] Véase el mapa 2: *Reducciones existentes en 1768, año de la expulsión de La Compañía de Jesús de las Misiones de Maynas*, elaborado por Sandra Negro, 2003.

[7] Para una mejor administración, dividieron las misiones en Misión Baja, Misión Alta, Misión del Napo y Misión del Pastaza. Véanse Requena (1991 [1782]), Jouanen (1941) y Santos (1992).

Mapa 1. Ecuador con las haciendas jesuitas
vinculadas a la misión de Maynas en el siglo XVIII.



MISIÓN ALTA DEL MARAÑÓN
1 SANTIAGO DE LA LAGUNA
2 NTRA. SRA. DE LAS NIEVES YURIMAGUAS
3 NTRA. REGIS DE LAMISTAS
4 NTRA. SRA. DE LORETO DE PARANAPURAS
5 SAN ESTANÍSLAO DE MUNICHES
6 CONCEPCIÓN DE XEVEROS
7 PRESENTACIÓN DE CHAYAVITAS
8 CONCEPCIÓN DE CAHUAPANAS
9 SAN FRANCISCO DE BORJA
10 SAN IGNACIO DE MAYNAS
11 SAN JUAN EVANGELISTA DE MAYNAS
12 SAN XAVIER DE CHAMICUROS

MISIÓN DEL NAPO
13 SAN PEDRO DE PAYAGUAS
14 SAN XAVIER DE ICAGUATES
15 NOMBRE DE MARÍA DE ICAGUATES
16 SANTISIMA TRINIDAD DE CAPOCUI
17 SAN MIGUEL DE CAPOCUI
18 NOMBRE DE JESUS DE GUENCOYAS

MISIÓN BAJA DEL MARAÑÓN
19 SAN JOAQUÍN DE OMAGUAS
20 SAN REGIS DE YAMEOS
21 SAN XAVIER DE URARINAS
22 SANTA BARBARA DE IQUITOS
23 SAN JOSÉ DE IQUITOS
24 NTRA. SRA. DE LA LUZ DE IQUITOS
25 SAN PABLO DE NAPENOS
26 SAN IGNACIO DE PEBAS
27 SAN FERNANDO DE MAYORUNAS
28 NTRA. SRA. DEL CARMEN DE MAYORUNAS
29 NTRA. SRA. DE LORETO DE TICUNAS

MISIÓN DEL PASTAZA
30 CORAZÓN DE JESÚS DE JIVAROS
31 NTRA. SRA. DE LOS DOLORES DE MURATAS
32 SAN JOSÉ DE PINCHES
33 SANTO TOME DE ANDOAS

Mapa 2. Reducciones existentes en 1768, año de la expulsión de la Compañia de Jesús de las misiones Maynas.

con su iglesia, cabildo, trapiche, casa del misionero, jardines con flores, frutales y hortalizas; algún ganado como vacas y cabras, y algunos puercos, gallinas y patos (1986 [1775]: 172). La organización se basó, como lo indica Ardito, en una estructura de servicios y obligaciones para los nativos en relación con la manutención del misionero y la misión en sí: «[...] esta labor se concentró exclusivamente en el jefe de familia. Esto implicó una ruptura con el sistema tradicional en el que la mujer era la encargada de la chacra, mientras que el varón proporcionaba la caza y la pesca» (1993: 53).

Para la manutención del padre y de la misión en general existían los mitayos que se turnaban para la pesca, recolección de cera, extracción de la sal y para la temporada de desove de las tortugas, de las que se hacía manteca. De todos estos productos, se separaban los menos perecibles, como la sal y la cera, y se hacía el despacho a Quito. Lo demás se repartía entre los indios y el padre. Los despachos se hacían dos veces al año, y eran la entrada y salida de encargos de y para los misioneros. Cada uno hacía la lista de lo que necesitaba y el procurador de Quito, conforme al sínodo y a las limosnas, les hacía los paquetes que eran cargados por los indios que iban a pie y luego en canoas (Uriarte 1986 [1775]: 125).

Los despachos consistían en envíos de herramientas, lienzos, agujas, abalorios, cruces, medias, zapatos, vino, ostias, etcétera. Era en esto en lo que se usaban los doscientos pesos correspondientes al sínodo que mandaba el Rey (aunque en 1656, según Chantre, el padre Lucas de la Cueva viaja a Lima y consigue que el sínodo fuera elevado a cuatrocientos pesos; no se sabe si esto fue efectivo). Uriarte agrega que el procurador añadía algo más de las rentas de una pequeña granja en Cususbamba, pues una buena parte del sínodo se iba en fletes y costos para traer todo desde Quito (Chantre y Herrera 1901: 181; Uriarte 1986 [1775]: 121).

Respecto de las misiones, estas recibían el sínodo que al inicio cubría bien los gastos de los viajes de los misioneros, pero luego la desproporción empezó a crecer y se hizo palpable entre 1658 y 1717, aspecto que fue mejorando hasta 1752, aunque de cualquier manera los colegios se encargaban de cubrir la diferencia que había en el transporte de los nuevos misioneros (Carbonell de Masy 2001: 116). El sínodo era de doscientos pesos y, en 1665, se negoció con el Rey el pago de algo más para las necesidades materiales de los misioneros y consiguieron que otorgara 183 pesos y seis reales a cada misionero, cantidad que se incrementó a doscientos en 1700. Zárate indica que estos doscientos pesos eran difíciles de cobrar. Uriarte, refiriéndose al sínodo, dice: «[...] todo se gastaba en socorros de herramientas y vestuarios para los indios, y aun añadían lo que podían con limosnas de amigos, porque casi la mitad de los del rey se iba en fletes y costos para traer desde Quito todo» (Golob 1982: 29; Zárate 1988 [1752]: 415; Uriarte 1986 [1775]: 282).

Como se necesitaba más ayuda, en el siglo XVII los jesuitas aceptaron la responsabilidad de los curatos de Archidona y Borja, lo que significaba que recibirían un

estipendio anual del Tesoro Real para mantener al padre y los gastos de la iglesia. Además, a la Compañía le convenía establecerse en Archidona para tener una entrada a las misiones. Como el Real Consejo no se encontraba en buenas relaciones con la Compañía y era, además, el que daba la licencia para hacerse cargo de una doctrina de indios, la Congregación Provincial en 1705 decidió hacer una permuta entre la parroquia de los colorados, que era de la Compañía, por la de Archidona, con lo cual se evitaba la intervención del Real Consejo. El obispo, por el patronato, no podía crear una parroquia pero sí permutarla (Jouanen 1941-1943: 442).

La economía de estas misiones nunca pasó de ser una economía de subsistencia, a pesar de los esfuerzos para hacerla productiva, y muchas de ellas pasaron momentos de gran pobreza, como lo indica el padre Lucero cuando le escribe desde La Laguna al Viceprovincial en 1681: «Oy no tiene la misión una libra de hierro ni una onça de acero, y ya veo que de Quito es dificultoso venga, porque ha cerca de cuatro años que no nos embían una hilacha. Las sotanas son de manta y sobre las carnes no dexan de congoxar, aunque con mucho consuelo de entender servimos a tan soberano señor [...]» (Lucero 1986 [1681]: 323).

Zárate, en su relación de 1725, dice:

> Para todo esto son cortísimos los medios que tiene la Misión. Limosnas, ninguna; los cortos censos que dejaron algunos bienhechores, casi incobrables; los géneros que se recogen en la montaña, pocos y al presente de ninguna estimación. El único refugio para todos estos gastos fuera la renta y el socorro de doscientos pesos que desde el año 1610 su Majestad, que Dios guarde, con su catholica magnificencia mandó se diese todos los años a cada misionero, y otros doscientos de avio a los que entran a la Misión. (1988 [1752]: 415)

Por otro lado, las conclusiones del doctor Diego Riofrío sobre la subsistencia de las misiones, luego de su visita el año 1742, que llegaron al Rey en 1746, no son muy diferentes:

> Para subsistir en estas incultas montañas, no tienen más abasto de carne que la de los pájaros silvestres, papagayos, monos y puercos del monte, tortugas y peje del río, plátanos y raíces silvestres; que todo lo referido les traen los indios, no por obligación, sino por la contribución que les hacen de lienzos de algodón para vestirlos, y hachas y machetes para la labor del campo, arpones y anzuelos para la pesca, de agujas y abalorios para el adorno de sus mujeres: y faltándoles esta moneda, carecen de los precisos alimentos, porque de la ciudad de Quito, por la grandísima distancia y crecidos costos, no se les puede conducir; [...] y aun de aquellos socorros anuales que les entran pierden la mayor parte o todos ellos [...] En la estación presente se hallan desprevenidos de todo lo necesario, así por la retención de su consignación en la Real Caja, que proviene de la presente guerra, como por haber perdido la única hacienda que tenían las misiones en las orillas del río Tumbaco, que era de donde en defecto del estipendio, se socorrían de alguna

> manera; y la pérdida fue tal, que no deja esperanza de reparo, porque habiendo reventado el volcán que asoló el pueblo del Napo, la misma noche en las cabeceras arrasó dicha hacienda [...]. (Jouanen 1941-1943, vol. 2: 482)[8]

Por último, Uriarte, quien se queda hasta la expulsión, dice: «Yo he estado 18 años en la misión y apenas he podido enviar a Quito (en algunos años) para comprar algo para la iglesia, dos o tres arrobas (de cera); y eso valiéndome de misioneros amigos en la Misión Alta [...]» (1986 [1775]: 524).

Los jesuitas llegaron a Quito desde el Perú en 1586 y la mayoría de ellos se dedicó a enseñar, a trabajar en las parroquias y, como lo indica Cushner (1982: 14), a desarrollar complejos ganaderos, haciendas y obrajes textiles para mantener a los colegios y misiones. La provincia de Quito, tenía seis gobiernos: Popayán, Chocó, Tacames, Jaén, Quijos y Maynas; once corregimientos: Quito, La Tacunga, Riobamba, Chimbo, Guayaquil, Cuenca, Loja, Otavalo, Villa de Ibarra, Pasto y Barbacoas. Tenía los colegios Máximo de Quito, de Panamá, Popayán, Cuenca e Ibarra; el Seminario de San Luis Rey; la Universidad de San Gregorio en Quito; la Casa de Probación en La Tacunga; y las misiones de Maynas y Popayán.

Lo que se producía en estas tierras era oro de Chocó, Barbacoas y Ávila; paños de Quito, La Tacunga y Riobamba; cacao y fábricas de navíos en Guayaquil; y cascarilla en Loja (Magnin 1988 [1740]: 465).

La adquisición de tierras por parte de los jesuitas generó celos entre los españoles de familias poderosas y las otras órdenes religiosas. En 1623, Antonio de Morga, presidente de la Audiencia, recomienda al Rey que no se les permitiera a los jesuitas abrir otros colegios fuera de Quito. Su explicación era que estos traían consigo la adquisición de cantidades muy grandes de tierras por parte de la Compañía. Según Morga, «Ellos no se conformarán con solo construir el colegio, sino que tratarán de adquirir la mejor (tierra en la zona) como lo ha hecho el Colegio de Quito» (Cushner: 1982: 28-59). En 1623, Morga firmó una demanda hecha por varios caciques de Sangolquí que contenía los siguientes puntos de disputa:

1. Los jesuitas obligaban a los indios a trabajar en sus propiedades en Chillos.
2. Las haciendas jesuitas controlaban los precios de los granos porque ellos tenían posibilidades de almacenarlos.
3. Al ofrecer el pago en monedas de plata, acaparaban la mano de obra, lo que dejaba a las aldeas despobladas y a los caciques sin poder mandar mano de obra a otros estados.
4. La curtiembre jesuita contaminaba el río.

---

[8] Para una mejor administración, dividieron las misiones en Misión Baja, Misión Alta, Misión del Napo y Misión del Pastaza. Véanse Requena 1991 [1782], Jouanen 1941-1943 y Santos 1992.

5. Los jesuitas deliberadamente bloqueaban el Camino Real que atravesaba sus tierras, con el fin de evitar que alguien transitara por allí.

Ni Morga ni su fiscal ofrecieron pruebas al respecto, pero consiguieron que los jesuitas no abrieran ningún colegio en casi un siglo. En Chillos, casi la mitad de las tierras correspondientes a los españoles estaba en manos de órdenes religiosas: jesuitas, agustinos, dominicos, mercedarios y hermanas de Santa Clara. Parece ser que las mejores tierras en Chillos estaban en manos de las órdenes religiosas (Cushner 1982: 58-64).

Las cédulas sobre estos pleitos que prohibían la adquisición de bienes raíces y su revocación eran comunes a todas la ordenes religiosas, y el asunto se hizo interminable porque el Consejo de Indias no tomaba una decisión definitiva. El concepto de negociación secular adquirió importancia a partir de las acusaciones contra las actividades económicas de la Compañía de Jesús en las Indias Occidentales y Orientales, y dio como resultado el Breve de Urbano VIII en 1633 y el de Clemente IX en 1669, sobre la prohibición del comercio y negocios seculares. La exención del diezmo a los jesuitas desagradaba a las iglesias, catedrales y clero secular. Mientras la Iglesia quería que las órdenes pagaran impuestos y además no pudieran adquirir bienes raíces, estas se sustentaban en los privilegios que les había concedido la Santa Sede en cuanto a adquisición de bienes. Se abrió una causa ante la Iglesia contra las órdenes religiosas por este tema. Los religiosos dijeron que era imposible sustentarse sin bienes raíces. Este pleito duró 120 años hasta que, en 1748, el procurador de la Compañía pidió una transacción para poner fin al asunto. El resultado fue pedir al procurador de Indias en Madrid que hiciera los arreglos para el pago de los diezmos (Jouanen 1941-1943, vol. 2: 214-218; Carbonell de Masy 2001: 115). Por otro lado, el Colegio de Quito fue acusado de adquirir haciendas y no manejarlas de manera adecuada. Esto se ve también en el trabajo de Macera sobre el manejo de las haciendas en el Perú, en el cual se evidencia que unos consideraban que se estaba manejando mal ciertas haciendas o que su compra no había sido de utilidad para la Compañía (Cushner 1982 y Macera 1966).

La Compañía tenía varias atribuciones con respecto a la propiedad de sus bienes y a la administración de su economía. Podía tener colegios y casas para la formación de sus miembros; colegios para la formación de no jesuitas; seminarios o colegios que eran encargados de administrar; personas físicas o jurídicas que eran arrendatarios de bienes que estaban bajo la titularidad de la Compañía; las misiones indígenas; las procuradurías de misiones; fondos o bienes patrimoniales recibidos o fomentados por los jesuitas para ayudar a las misiones y actividades pastorales sin que estos fueran propiedad de la orden; procuradurías de Indias en Madrid y Sevilla que se ocupaban de las gestiones ante el Consejo de Indias y del hospedaje y desplazamiento de los misioneros, respectivamente (Carbonell de Masy 2001: 116). En relación con las procuras de la congregación, en ellas se hallaban distribuidos sus bienes y rentas de tal manera que, por medio de estas, se controlaban los gastos para las casas, colegios y misiones. La

misión de Maynas tenía una Procura aparte que recaudaba rentas para ayudar a las misiones del Marañón (Porras 1987: 45).

El sostenimiento de las misiones del Marañón imponía gastos importantes, porque no solo se trataba de la manutención de los misioneros, sino también de la compra de herramientas, utensilios y abalorios. Jouanen afirma que el Colegio de Quito, al margen de sus propios gastos, ayudaba a sostener la casa del noviciado y las misiones del Marañón, puesto que la pensión del Rey era escasa y se empezó a pagar en 1724. Además sostiene que «[...] el producto de las haciendas de Cancagua, Guachalá, Yaruquí y Caraburo, se gastaba exclusivamente en favor de los indios del Marañón, en la compra de telas, herramientas, hachas, machetes, cuchillos, agujas, anzuelos y otras mil cosillas que necesitaban los misioneros para atraer y convertir a los indios infieles y conservar en la misión a los ya bautizados» (Jouanen 1941-1943, vol. 2: 362-363).

Algunas de las haciendas fueron clasificadas como estados provinciales, pues sus ganancias estaban destinadas a pagar los gastos de la organización administrativa de la provincia, como, por ejemplo, el pago del transporte de los jesuitas que venían de Europa, el pago de los gastos de las oficinas provinciales, las inspecciones del provincial a los colegios, las misiones, las residencias y la contribución anual para la manutención de las oficinas en Sevilla, Madrid y Roma que se ocupaban de los problemas de Indias. Uno de estos complejos de Estado, que no se relacionaba con los colegios, era el de las misiones de Maynas (Cushner 1982: 80-81).[9]

En general estos complejos, según cuál fuera su tamaño, se organizaron como el de Chillos, que pertenecía al Colegio Máximo de Quito y que constaba de lo siguiente:

1) un rancho de ovejas en Tigua para lana;
2) un obraje para hacer ropa;
3) la hacienda en Pintag, que daba productos de panllevar y el alimento de los trabajadores;
4) otro rancho en Ichubamba, donde criaban mulas para la distribución de los productos (Kenneth 1995: 26).

La riqueza o pobreza de una casa o colegio no afectaba a otra aunque estuviesen en la misma provincia. Por eso, es más exacto hablar de la riqueza o pobreza de cada casa.

Cada hacienda y rancho contribuía al funcionamiento de los obrajes y, en el caso de Maynas, el complejo Yaruqui-Cancagua, obraje y hacienda respectivamente, situado en Tumbaco, no fue la excepción. Se trata, además, de la adquisición que pone en una base financiera más firme a las misiones de Maynas. Yaruquí era un obraje relativamente importante: en 1750, tenía 236 trabajadores y, en ese mismo año, invirtió en equipos y

[9] Parece ser que, aunque las misiones no dependían del Colegio de Quito, de alguna manera este también aportaba a las misiones de Maynas.

construcciones 14.228 pesos (Cushner 1982). En la lista de gastos de este obraje para 1756, no existe un rubro específico para las misiones. Además de Yaruquí y Cancagua, fueron comprados dos complejos más, el de Urupanta y Caraburo, todos ubicados en Quito. Lo que no queda claro en ninguno de los textos es si estos dos últimos son obrajes, haciendas o ranchos. Uriarte menciona haber recibido ayuda de la granja Cususbamba, que probablemente sea la hacienda Cuzubamba a la que hace referencia Cushner, respecto de la cual indica que en 1707 tuvo un ingreso de 7.420 pesos y perteneció al corregimiento de Riobamba (Cushner 1982: 160). Kenneth indica que las haciendas de las misiones de Maynas costaron 60 mil pesos (1995: 224-226).

Jouanen por otro lado, anota lo siguiente: «La entrada anual de las haciendas de las misiones es de 1.205 pesos, de los cuales hay que restar 772 pesos por un censo cuyo capital es de 25.830 pesos. Tiene en su favor un censo de 6.000 pesos con un interés anual de 180 pesos. De esto y de la pensión que les paga el Rey (200 pesos al año a cada misionero) apenas si tienen lo necesario. Se les deben 3.721 pesos [de las pensiones Reales]» (Jouanen 1943: 356).

Según Cushner, las entradas de las haciendas, correspondientes a las misiones de Maynas de 1755 a 1766, fueron de 13.024 pesos, mientras que las entradas en el obraje fueron de 6.542 pesos (1982: 160-161). En la tabla de ganancias que aparece en el libro de Cushner, se puede ver claramente que las misiones de Maynas se encontraban en situación de amplia desventaja económica respecto de las demás. A esto debe agregarse que, como indica Aburto, el intercambio con Quito desde Maynas fue muy limitado, y el aislamiento se hizo más notorio con los sismos (1755, 1757 y 1768) y erupciones de los volcanes Cotopaxi (1743-44), Chimborazo (1768) y Tungaragua (1773). Los sismos hicieron que muchos de los caminos se cerraran y algunas haciendas sufrieran grandes pérdidas (Aburto 1996: 18).

Según Block, estudios recientes han demostrado que la empresa jesuita no era más rentable ni mejor manejada que las empresas de la élite secular; más bien, no tenía la habilidad ni el interés para dominar el mercado a expensas de sus rivales. Lo que sí resulta notable son sus métodos, comparados con los de otras órdenes religiosas: ellos manejaban sus propias empresas en vez de contratar a otros para hacerlo y crearon cargos financieros dentro de la orden (el procurador). Como lo indica el mismo Block, «[...] de ninguna manera existe la sugerencia de que estas actividades, esencialmente capitalistas, fueron hechas en nombre de la acumulación de riqueza en sí misma. La realidad de mantener a las misiones canalizaba fuertes cantidades de capital desde el centro del Perú hispánico para ser usado en las fronteras» (1994: 77).

Por otro lado, Jouanen afirma que, al momento de la expulsión, el promedio de la renta anual que producían las haciendas de la Compañía en el siglo XVIII era de 72.882 pesos, según el informe enviado al General, y de 79.813 pesos, según la Dirección de Temporalidades que administró las haciendas después de la expulsión. Ambos cómputos coinciden en señalar el promedio de renta libre. Esta conclusión, dice

Jouanen, «[...] no podrá menos de sorprender y aún de desconcertar a más de uno de nuestros lectores, acostumbrado a oír ponderar en todos los tonos las cuantiosas riquezas de los jesuitas en tiempo de la Colonia, y con todo es un hecho rigurosamente comprobado» (1941-1943, vol. 2: 359).

La misma opinión tiene Macera cuando dice: «Empecemos por corregir, al menos en parte, la antigua y difundida leyenda acerca del "tesoro" de los jesuitas. Nuestra documentación —en particular la contabilidad de los colegios— demuestra que el atesoramiento, la acumulación improductiva de numerario y joyas no fue uno de los objetivos de la Compañía» (1966: 7). Según Macera, aunque sí gastaron en iglesias, bibliotecas y joyas, al momento de la confiscación, la cantidad en oro y plata fue mucho menor de la esperada, pues las ganancias no eran atesoradas sino reinvertidas en diferentes actividades económicas, entre las cuales se daba preferencia a las agrícolas, lo cual indica una concepción más bien moderna de la economía (1966: 8).

Conclusiones

Las misiones de Maynas fueron misiones de frontera, llenas de conflictos, en una situación geográfica difícil y con pocas posibilidades de emerger económicamente. Como dice Tobar Donoso, citado por Porras: las misiones de Maynas «[...] se convirtieron en una inmensa frontera móvil que custodiaba los intereses de España frente al ambicioso e inteligente imperialismo portugués» (Porras 1987: 40).

Sus problemas principales fueron varios, entre los que figuran:

- La falta de misioneros: este hecho no permitía que los pueblos creados tuvieran una asistencia permanente, pues los padres eran tan pocos para tamaña extensión territorial que no se daban abasto y no lograban concretar sus objetivos en cada uno de los pueblos.
- Las huidas y rebeliones permanentes, causadas por la misma situación de cambio de vida que les imponían los misioneros a los indios: hay que pensar que tenían que agruparse con grupos étnicos que, a veces, eran sus enemigos; tenían que cambiar sus costumbres matrimoniales, sus creencias y su tiempo para hacer las cosas. Los padres exigían la presencia de las personas para las horas de doctrina, tenían que trabajar para el padre y además formar parte de expediciones punitivas. Basta leer el *Diario* del padre Fritz para darse cuenta de las dificultades permanentes respecto de mantener un mínimo de confianza y estabilidad dentro de las misiones. Por ejemplo, los piros y cunivos habían matado al padre Richter en 1698 y el Padre Superior le pidió a Fritz subir con unos omaguas para hacer una incursión punitiva, cosa que los omaguas «mucho repuñaron», según Fritz. Menciona también que el padre Vidra le confiesa que tiene la sospecha de que los indios lo quieren matar y se lo tiene que llevar a

Santiago de la Laguna (Fritz 1997 [1689]: 123). Todo esto hacía que la situación en las misiones fuera bastante inestable.

- Las entradas de los portugueses que, prácticamente, acabaron, por ejemplo, con las misiones fundadas por Fritz: este misionero, como ya se dijo, fue a Lima a advertir sobre el peligro que significaba que los portugueses estuvieran en territorio español por el río Negro, pero fue inútil pues no se tomaron las providencias necesarias y los portugueses entraron en 1710 con 1.500 hombres y cuatro mil indios para acabar con las misiones del padre Fritz, llegar hasta el río Yavarí y tomar a los omaguas como esclavos bajo el pretexto de canibalismo (Phelan 1967). Un dato interesante de anotar aquí, mencionado tanto por Phelan como por Porras, es que el esfuerzo de los jesuitas por defender a los indios en el Pará y Maranhao fue un arma de doble filo, pues hizo que los portugueses se dirigieran directamente hacia el Marañón español.
- Las epidemias que diezmaron a la población varias veces.
- Las condiciones de vida tan inhóspitas y llenas de animales peligrosos.
- La falta de comida.
- La dificultad con las diferentes lenguas: Maroni lo explica bien cuando dice: «Lo que pareciera increíble, si no lo enseñase la experiencia, es que se hallen a veces nacioncillas de 300, 400 almas y aun menos, que hablan lengua del todo distinta de las demás, como es la alemana de la hebrea o latina». Añádase a esto lo que también notó el mismo padre Vieira y es lo siguiente:

> [...] que hay muchas lenguas, por no decir las más, de tan oscura y cerrada pronunciación, que con toda propiedad se puede afirmar que no se oyen [...] Añádase que estas lenguas, al mismo paso que abundan de vocablos para explicar la variedad de manjares y bebidas, plantas, frutas, animales y aun de la mínima sabandija, asimismo, son muy escasas y faltas de palabras para explicar lo que toca a la enseñanza xtiana, al pecado, a Dios, al alma y sus espirituales operaciones y otras cosas semejantes. Todas esas naciones ni aun vocablo tienen para decir que creen lo que se les dice; ¡cuán lejos estarán de creer realmente lo que el misionero, aun despues de aprendida la lengua, no halla palabras para explicarles, por más estudio que ponga en eso! (Maroni 1988 [1738]: 167-168)[10]

- Pocas armas y soldados para hacer las entradas.
- La poca ayuda tanto de la Corona como de la propia Compañía: según Golob, los superiores recibían los reportes de los encomenderos del mal comportamiento

[10] El tema del aprendizaje de las lenguas para la evangelización es muy interesante pues abre una serie de interrogantes que lo convierten en un tema polémico y esto con una interesante bibliografía. Un antropólogo que lo planteó de una manera muy clara es Evans Pritchard, quien, en la introducción de su libro, *Theories of primitve religion* (1965), se refiere a la dificultad para traducir ciertos términos y al hecho de que al hacerlo cambian de sentido pues son intraducibles por el propio contexto cultural, geográfico y natural. Ya Maroni en 1738 tenía bastante clara esa dificultad.

de los misioneros y desconfiaban del potencial económico que tenían estas misiones. Esto se puede ver confirmado en Uriarte (Golob 1982: 257; Uriarte 1986 [1775]: 223).

- La facilidad con que los indios volvían a sus antiguas costumbres: a la larga, esto significaba volver a empezar con todo el trabajo civilizador y evangelizador que ya se había iniciado. Además, generaba en el misionero un cierto desaliento, que se nota en algunos párrafos de las crónicas, como cuando Zárate dice: «[...] asisten al catecismo esperando regalos y repitiendo como papagayos aquello que les dice el padre, sin ninguna señal de devoción o aprecio» (1988 [1752]: 419).
- Los encomenderos de Borja siempre tuvieron problemas con los jesuitas por la mano de obra indígena: en 1641 quisieron expulsarlos de la zona, pero el gobernador Vaca de la Cadena se opuso. El problema central era que los encomenderos querían que los jesuitas pacificaran la zona para ellos disponer de la mano de obra que necesitaban, y los jesuitas querían establecer sus misiones sin interferencia de los españoles y usar la mano de obra para sus misiones (Golob 1982: 150).
- Las dificultades para comunicarse comercialmente con Quito y otros lugares interfirió en el desarrollo y destino de esas misiones.

Al comparar las crónicas de los padres Figueroa, Maroni, Fritz y la carta del padre Lucero, que son anteriores a la compra de las haciendas, con la crónica del padre Uriarte, la carta del padre Magnin y la relación del padre Zárate, se observa que, en materia de beneficios económicos, no hubo mayor diferencia antes y después de la adquisición de las haciendas. Nadie menciona una sola hacienda, a no ser Uriarte, cuando se refiere a la granja de Cususbamba, que además no pertenecía al grupo de haciendas compradas para las misiones, sino al corregimiento de Riobamba. Este dato abre una serie de posibilidades acerca de cómo y quiénes realmente ayudaban a estas misiones, ya que, además, el Colegio de Quito también es mencionado como fuente de ayuda.

Nadie hace referencia a si hubo un incremento notable en los bienes que eran mandados en los despachos. Por el contrario, las quejas se repiten a través de los 130 años de vida de las misiones y, por último, nadie menciona las conexiones comerciales entre estas haciendas y sus misiones. En los trabajos hechos sobre el tema, no se establecen los vínculos y formas de distribución de lo producido en esas haciendas y las misiones de Maynas, lo que indica que existe un trabajo pendiente sobre el tema, que sería importante profundizar.

Finalmente, se puede decir que el desarrollo económico de los jesuitas, mediante el cual buscaron aplicar sus ideales de civilización y evangelización, están muy bien graficados por Macera al afirmar que: «El realismo de los jesuitas, su peculiar óptica y conciencia para advertir las dificultades prácticas y adaptarse a la cambiante circunstancia forman un todo con el carácter de su economía. Aquí puede también encontrarse uno de los factores que explican la teología moral jesuita» (1966: 28).

BIBLIOGRAFÍA

ABURTO, Carlos
1996 «Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial, Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII». *Histórica,* julio, vol. XX, n.º 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARDITO, Wilfredo
1993 *Las reducciones jesuitas de Maynas.* Lima: CAAAP.

BLOCK, David
1994 *Mission Culture on the Upper Amazon, Native Tradition, Jesuit Entreprise and Secular Policy in Moxos (1660-1880).* Nebraska: University of Nebraska Press.

BORJA MEDINA, Francisco, S. J.
1999 «Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas». En *Un Reino en la Frontera.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Ediciones Abya-Yala, pp. 429-471.

CARBONELL DE MASY, Rafael, S. J.
2001 «Economía de la Compañía de Jesús en Hispamoamérica y Filipinas». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús,* t.º I. Madrid: Institutum Historicum, S. J. y Universidad Pontificia Comillas, pp. 114-126.

CHANTRE Y HERRERA, José, S. J.
1901 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767).* Madrid: Barrial.

CUSHNER, Nicholas
1982 *Farm and Factory.* Albany: State University of New York Press.

EVANS PRITCHARD, E. E.
1965 *Theories of primitive religión.* Oxford: Clarendon.

FIGUEROA, Francisco
1986 *Informe de las misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas.* Colección
[1661] Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA.

FRIEDMANN, John
1981 *The Monstruos Races in Medieval Art and Thought.* Cambridge: Harvard University Press.

FRITZ, Samuel
1997 *Diario.* Quito: Academia Ecuatoriana y Academia Nacional de Historia.
[1689]

GOLOB, Ann
1982 «The Upper Amazon in Historical Perspective». Tesis de doctorado. City University: Nueva York.

GROHS, Waltraud
1974 *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII.* vol. 2. Bonn: Estudios Americanos de Bonn.

HODGEN, Margaret
1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

JAHODA, Gustav
1999 *Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture.* Nueva York: Routledge.

JOUANEN, José, S. J.
1941- *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito: 1570-1774.* 2 tomos Quito: Editorial Ecuatoriana.

KENNETH, Andrien
1995 *The Kingdom of Quito 1690-1830.* Cambridge: Cambridge University Press.

LUCERO, Juan Lorenzo, S. J.
1986 *Copia de carta escrita al Excmo. Sr. Duque de la Palatta, Virrey de los reynos del Perú, por*
1943 *el P. Juan Lorenzo Lucero de la Compañía de Jesús, Superior de las misiones de Maynas, río Marañón y Gran Pará, en que da cuenta a su excelecia de los sucesos que acaecieron en la entrada que hizo a la nación de los xíbaros.* Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA.

MACERA, Pablo
1966 «Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)». En
[1681] *Nueva Coronica,* vol. II. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MAGNIN, Juan, S. J.
1988 *Breve descripción de la Provincia de Quito en la America Meridional, y de sus misiones de*
[1740] *Sucumbios de religiosos de San Francisco, y de Maynas de P.P. de la Compañía de JHS a las orillas del gran río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año de 1740, por el P. Juan Magnin, de dicha Compañía, Misionero en dichas misiones.* Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA.

MARONI, Pablo, S. J.
1988 *Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la Provincia*
[1738] *de Quito.* Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA.

MARTÍN RUBIO, María del Carmen
1993 «Misiones jesuíticas en Maynas (siglos XVII-XVIII)». En *La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII.* Córdoba: Actas del Congreso Internacional de Historia.

NEGRO, Sandra
1999 «Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto». En *Un reino en la frontera.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Abya-Yala, pp. 269-300.
2004 «Destierro, desconsuelo y nostalgia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas». En *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica. Actas del Coloquio Internacional (Lima, 8 al 11 de abril de 2003).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad del Pacífico.

PAGDEN, Anthony
1988 *La caída del hombre natural.* Madrid: Alianza América.

PHELAN, John Leddy
1967 *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic Politics in the Spanish Empire.* Madison: The University of Wisconsin Press.

PORRAS, María Elena
1987 *La gobernación y el obispado de Maynas (siglos XVII y XVIII).* Quito: Abya-Yala y Taller de Estudios Históricos.

REGAN, Jaime, S. J.
1993 *Hacia la tierra sin mal.* Iquitos: CETA.

REQUENA, Francisco
1991 [1782] *Francisco de Requena y otros Ilustrados y bárbaros. Diario de la exploración de límites al Amazonas.* Madrid: Alianza Editorial.

ROSAS, Fernando
1986 «La Amazonía en conflicto». *Antropológica,* año IV, n.º 4. Lima, pp. 41-68.

SANTOS, Fernando
1992 *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglo XV-XVIII.* Quito: Abya-Yala.

URIARTE, Manuel, S. J.
1986 [1775] *Diario de un misionero de Maynas.* Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA.

ZÁRATE, Andrés, S. J.
1988 [1752] *Relacion de la misión apostólica que tiene á su cargo la Provincia de Quito, de la Compañía de Jesús, en el gran rio Marañón, en que se refiere lo sucedido desde el alo de 1725 hasta el alo de 1735.* Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA.

Juan Martínez Rengifo y los jesuitas: formación de la hacienda Santa María de Puquio (La Huaca), 1560-1594

David Rodríguez
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Facultad de Ciencias Sociales
Lima, Perú

Esta investigación busca explicar las complejas relaciones entre la acumulación de capital, especialmente agrícola, durante la última mitad del siglo XVI, y enlazarlo con la Iglesia para mostrar la ideología espiritual de los colonizadores hispanos de esos años, la figura jurídica y social de los donantes y benefactores, la administración de la gran propiedad, y el destino de sus rentas y su alma. Para ello, se realiza el estudio de un funcionario representativo del mundo colonial, Juan Martínez Rengifo, y su relación con la Compañía de Jesús.

El presente estudio explica los antecedentes históricos y la formación de la gran propiedad en el valle de Chancay a cargo de Martínez Rengifo. Desarrolla su vida, ascenso social y el control de la vida familiar. También explica, brevemente, el significado y el contexto de formación de los jesuitas en Europa occidental, relacionándolo con la importancia de la orden en el Perú y su política educativa, financiada por el uso y la explotación de sus propiedades agrícolas. Además, se estudia la política y estrategia de acumulación de capital en los colegios jesuitas, especialmente el caso de los benefactores y bienhechores. Por último, se plantea una explicación del comportamiento del personaje analizado, situándolo dentro del contexto de la Contrarreforma y de la expansión europea. Se describe el universo mental de los hombres de finales del siglo XVI, mostrando su sociedad, su forma de educarse y la religiosidad de la época.

Precisamente, la pregunta principal es ¿cómo la Compañía de Jesús, en pocos años de estar presente en estas tierras, llegó a concentrar gran parte de las propiedades rurales en el virreinato peruano, que le sirvió para financiar su proyecto evangelizador y de dominación realizado por medio de sus colegios?

Para responder a esta pregunta, se abordará el caso específico de Juan Martínez Rengifo, quien llegó a la Ciudad de los Reyes aproximadamente a mediados del siglo XVI y alcanzó, en veinte años, un lugar privilegiado en la sociedad colonial. Su vida en estas tierras se caracterizó por haber conseguido, en pocos años, ascender niveles dentro del estatus colonial, hasta llegar a la condición de importancia que tenía cuando

falleció. Lo logró ocupando cargos en el Cabildo y la Real Audiencia de Lima, participando en diversos actos comerciales, llegando a concentrar —gracias a sus variados quehaceres económicos— bienes como tierras, ganado, olivares, viñedos, etcétera. Fue fundador de la villa de Arnedo y logró, por gestión casi exclusiva, formar y consolidar una gran propiedad. Luego, en 1582, por una escritura de donación, la dejó al Colegio Máximo San Pablo, perteneciente a la Compañía de Jesús.

Se considerará que la nueva política de gobierno y colonización implantada por la Corona española desde mediados del siglo XVI y, especialmente, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo permitió que algunos funcionarios coloniales —como Juan Martínez Rengifo— lograran acumular y concentrar propiedades rurales, gracias a provisiones, compras y a las composiciones de tierras. Esta nueva política apoyó la llegada de la Compañía de Jesús a tierras americanas con la misión de fomentar la construcción del poder colonial que implantaba el imperio de Felipe II en América. En esta coyuntura, los colegios jesuitas —como San Pablo— fueron consolidando el sistema colonial desde abajo, gracias al apoyo de benefactores.

La hipótesis central del presente trabajo es que la política imperial de Felipe II propició la aparición de empresarios y funcionarios acomodados, como Juan Martínez Rengifo. Estos personajes, luego de formar sus grandes propiedades, se sintieron atraídos por el proyecto educativo jesuita, por lo que donaron sus posesiones, con lo cual generaron sus propias rentas. Ellas sirvieron para financiar sus colegios —San Pablo es uno de ellos— como principal centro de generación de conocimientos, y así consolidar y entrelazar esta política imperial y el proyecto evangelizador de la Compañía.

Cronológicamente, la investigación estudia los últimos cuarenta años del siglo XVI, especialmente los años de gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581). Con él, se inicia el establecimiento definitivo del sistema colonial, que acabará con los tiempos de rebeliones, improvisaciones y falta de poder estatal. Precisamente, es en estos años de economía tributaria productora que se forma la hacienda colonial. Las reformas toledanas, como los pueblos de indios o reducciones, los levantamientos de datos e informaciones que recabaron los visitadores generales, la reorganización del sistema de mitas coloniales, la política estatal de justificar la conquista por medio de las crónicas toledanas, y las ventas y composiciones de tierras permitirán un mayor orden en el manejo del virreinato peruano.

Antecedentes históricos del valle de Chancay

Los primeros españoles que explotaron estas tierras fueron los encomenderos. La encomienda consistió en un reparto de hombres a un español, quien se comprometía a protegerlos y cristianizarlos. De esta actividad se encargaba un sacerdote que, por su doctrina, recibía una cantidad de pesos. A cambio de estos beneficios, los indígenas

entregaban su fuerza de trabajo y quedaban obligados al pago de un tributo (se utilizó esta institución para la explotación por parte de los españoles de la mano de obra y producción nativa). Cualquier español no podía ser encomendero, ya que las encomiendas fueron repartidas como recompensa por las acciones meritorias y sacrificios realizados por el conquistador a favor del Rey. Esta institución española también fue utilizada para conquistar culturalmente a los indígenas (Lockhart 1982).[1]

En el valle de Chancay, ubicado al norte de Lima, las primeras encomiendas fueron repartidas en los siguientes años:

a) Chancayllo, en 1544, a Jerónimo de Aliaga y Ramírez. Luego la continuó su hijo Juan de Aliaga.[2]
b) Aucallama o Chancay —Keith señala que fue en 1539 (Keith 1976: 53-104)—, al Convento de Santo Domingo de Lima. En 1561, la encomienda estaba en manos de la Corona.
c) Supillan, en 1575, a Garcí Barba Jimenez Cabeza de Vaca. Hacia el año 1601, pasó a manos de Alonso Mendoza.

Estos encomenderos, debido a sus exigencias tributarias y acciones contrarias al bienestar de la población nativa, ocasionaron una caída demográfica indígena con la consiguiente destrucción y abandono de las tierras comunales. Pero su encomienda se fue convirtiendo gradualmente en la base económica de estos primeros pobladores españoles del valle y de sus familiares. Aunque se encuentra que, en estos primeros treinta años de colonización del valle, a los encomenderos no les interesaba acumular tierras, ellos estaban más preocupados por el control de la fuerza de trabajo ya que esta representaba la riqueza.

La nueva forma de colonizar por parte de la Corona española fue aprovechada por algunos viejos colonizadores que explotaron dichas tierras con otra mentalidad

---

[1] Este mismo autor, en el capítulo «Los encomenderos y mayordomos», sintetiza muy bien está institución: «Generalmente se describe la encomienda como una merced real, dada en recompensa por servicios de armas meritorios, como el derecho de disfrutar de los tributos indígenas dentro de determinados límites, con el deber de protegerlos y velar por su bienestar espiritual. Una encomienda no era una concesión de tierras. En el Perú la merced provenía del gobernador o del virrey, la corona no tomaba parte activa en el proceso, y particularmente durante los primeros años después de la conquista, los términos de la merced iban más allá del derecho de cobrar tributos, específicamente dándole derecho al encomendero o beneficiario a servirse de los indígenas para las empresas mineras o agrícolas [...]» (Lockhart 1982: 20). Véase el libro clásico sobre esta institución: Zavala 1935. Para la encomienda peruana, véase el excelente libro de José de la Puente Brunke (1992).

[2] El licenciado Cristóbal Vaca de Castro entregó la encomienda al capitán Jerónimo de Aliaga. Luego, en los años de la rebelión de Gonzalo Pizarro, dicha encomienda pasó a manos de Ruy Barba Cabeza de Vaca pero por poco tiempo, porque el mismo Gonzalo Pizarro la cedió al Convento de Santo Domingo de Lima. Por el año de 1549, el capitán Jerónimo de Aliaga interpuso un pleito por la encomienda y el Real Consejo de las Indias sentenció a su favor (De La Puente 1992: 433).

productiva, incentivada por la Corona. Así encontramos al encomendero mixto Ruy Barba Cabeza de Vaca, uno de los pocos encomenderos que se acondicionó a la nueva política colonial, sembró tierras y crió ganados en su encomienda. Estas actividades complementarias le permitieron cubrir las necesidades básicas, como alimento, bebida, vivienda y vestido.

Con estos precedentes y siguiendo la nueva política imperial española, el Cabildo de Lima encontró apropiado el valle para la fundación de la villa de Arnedo, el 14 de diciembre de 1562, por Luis Flores.[3] Se escogió el lugar llamado Tambo Blanco, donde Ruy Barba Cabeza de Vaca y Coronado tenía su encomienda. Los fundadores recibieron por merced una asignación de ochenta indios mitayos para sus servicios y trabajos de sus tierras[4] y, para la construcción de sus casas y solares, otros cien indios procedentes de las encomiendas de la provincia de Cajatambo (Vargas Ugarte 1963, vol. II: 112).

Las villas se fundaban por provisiones emanadas por los virreyes y ejecutadas por los cabildos de la jurisdicción, que designaban al fundador y a los vecinos de la nueva villa. Juan Martínez Rengifo, como abogado del cabildo limeño, fue considerado junto con otros miembros ediles para acompañar a Luis Flores como fundadores de la villa.[5] Debe tenerse en cuenta que la fundación de la villa de Arnedo —y las otras villas en el virreinato— será consecuencia del plan empresarial-productor y de un nuevo intento de ocupación territorial, ahora más controlado, que implantó y desarrolló la Corona española a mediados del siglo XVI.

Surge para abastecer de alimentos —carne y materias primas de ganado ovino, porcino y vacuno, y productos como algodón, cereales, etcétera— a la ciudad de Lima, centro administrativo y político del virreinato. El trazado y el sistema de gobierno de las villas eran muy parecidos al de las ciudades. Cada fundador recibió un solar y cuarenta fanegadas de tierra para sembradura y, como principales condiciones, debía habitar en la villa por un período de cuatro meses y tener los medios económicos suficientes para iniciar el cultivo de sus tierras.

Los pobladores de esta villa se caracterizaron por conformar un sector variado. Unos eran menos acomodados por haber llegado tarde a las entregas de encomiendas, otros por no tener prestigio social, algunos más favorecidos eran encomenderos, pero

---

[3] El nombre de la villa fue puesto en honor de una región donde el virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, tenía un feudo (Vargas Ugarte 1963, vol. II: 109-110).

[4] Juan Martínez y su hermano Diego se encontraban entre los fundadores de la villa. Cada fundador recibió cuarenta fanegadas de tierras de panllevar cercanas a la dicha villa.

[5] Entre los fundadores figuraban, además, el escribano de Su Majestad, Juan de Valencia; el cirujano y mayordomo del hospital, Francisco Briceño; el alguacil mayor, Pedro Suárez de Illanes; el alarife y censador de la villa, Diego de Almaro; el capitán Luis Beraud; Hernán González; Pedro de Miralla; Alonso López de Figueroa; Pedro López de Medrano; el licenciado Durand; Andrés Machuca; Alonso de Montes; Alonso de Galindo; Diego Camacho; Gaspar Ortiz; Luis Luna; Juan Bravo; y don Pedro de San Martín (Rosas Cuadros 1976: 67-73).

la mayoría compartía una característica común: el trabajar la tierra. Por esta razón, aprovecharon todas las oportunidades posibles para adquirir más tierras, concentraron desde muy temprano la mano de obra, ya fuera nativa o esclava, y utilizaron muy frecuentemente las facilidades que les brindó la Corona.

Por estos motivos, se constata que, entre los años de 1555 y 1565, se dan las condiciones para la formación y un leve crecimiento de entidades de desarrollo productivo, enmarcadas en su región, pero con tendencias mercantilistas, todo ello llevado hacia el camino de mercados más competitivos: es decir, producir para vender, comercializando especialmente con la ciudad de Lima (además de la exportación de otros bienes), pero también producir para el autoabastecimiento de la zona. Se debe tener en cuenta que, antes de la llegada de los occidentales, la población nativa obtenía una variedad de productos agrarios gracias a una producción de varios cultivos; en cambio, los españoles incentivaron una producción no tan variada, pues se especializaron solamente en algunos productos, como caña de azúcar, coca, algodón, trigo, centeno, frijoles, garbanzo, además de tener sus viñedos, olivares, etcétera.[6]

La participación en este proceso de personas tan influyentes como Juan Martínez Rengifo es un claro ejemplo de cómo funcionó la política de producción implantada por la Corona. Siguiendo los sucesos y vidas de los habitantes de la villa —incluido Juan Martínez Rengifo—, se ha observado que el sistema de encomiendas fue resquebrajándose desde sus inicios, básicamente porque estaba muy ligado a la economía de recolección cimentada en el tributo y mano de obra indígena.

Esta economía se debilitó en poco tiempo por la desorganización y ansias de poder de los encomenderos. El resultado fue que en el valle de Chancay se dieron las condiciones para que muchos españoles inviertan en ganado, ya sea porcino, ovino o vacuno, y siembren sus tierras. Uno de ellos será nuestro personaje, quien, además, invirtió en tierras, llegó a conformar una entidad compleja dedicada a varios rubros —agricultura, producción de vino y crianza de ganado, entre otros— y perteneció a un sector que logró afianzarse en estas tierras y desarrollar una independencia dentro del marco económico de producción incentivado por la metrópoli.[7]

---

[6] Según Mellafe (1969), la especialización en la producción de las tierras de españoles se dio durante todo el siglo XVI. Considero que esta afirmación es errónea porque vemos que en la villa de Arnedo —especialmente en el caso del español Juan Martínez Rengifo— la producción de las tierras fue variada, como se verá más adelante.

[7] Habitantes del valle como el capitán Guillermo de Aliaga participaron en este proceso. Como ejemplo se tiene el hecho de que, por esos años, Lope de Zárate, residente en la Ciudad de los Reyes en nombre de dicho capitán, realizó un concierto con Diego García. Este estaba obligado a vivir en el valle de Chancay, en las tierras de Guillermo de Aliaga, por un año a partir del 11 de mayo de 1561. Durante ese lapso de tiempo, debió arar y hacer sementeras en dichas tierras con la ayuda de esclavos, diez indios mitayos y seis bueyes, todo ello para sembrar trigo, maíz y legumbres. La carta de concierto se firmó el 11 de abril del mismo año ante el escribano Esteban Pérez. BNP-A256, Municipalidad de Lima, Libros de Cabildos, Lima, 1935, t.º V, pp. 277, 283, 440.

La participación activa de Juan Martínez Rengifo en la villa de Arnedo concluirá con la donación de sus bienes acumulados a la Compañía de Jesús. Los nuevos dueños continuarán con esta misma tendencia, la de crecer y hacer que estas tierras se conviertan definitivamente, en algunos años, en una hacienda.

Esta política de la Corona estará complementada con la creación de un corregimiento de indígenas en la villa, lo cual trajo como resultado que esta se convierta en el centro político-administrativo de la zona. Con este cambio del sistema de encomiendas al de los corregidores, la Corona logró tener más control sobre la producción y la mano de obra indígena, además de mermar la autoridad y poder de los encomenderos, todo ello gracias a que el corregidor debía ser más obediente, ya que era nombrado directamente por el virrey y ocupaba este cargo solamente por entre tres y cinco años. Estos cambios permitieron que los corregidores de indígenas fueran el instrumento político-jurídico de la colonización empresarial.

Llegada de la familia Martínez Rengifo

La ciudad de Toledo, perteneciente al reino de Castilla y ubicada en el corazón de España, recibió desde principios del siglo XVI las grandes remesas de metales preciosos y productos procedentes de los puertos de tierra firme. Esto dio lugar a que muchos habitantes de la región se formen una ilusión sobre el sueño de Indias. Huelga decir que diversos personajes oriundos de la zona participaron activamente en la conquista y colonización del Perú.[8]

En este contexto de idas y venidas de españoles procedentes de las Indias, nace en 1531 en la villa de la Puente del Arzobispo, en dicha ciudad, Juan Martínez Rengifo, hijo de Alonso Muñoz Martínez Rengifo y Francisca Lozano Pinel (Lohmann 1983: 5-10; Torres Saldamando 1908: 307-313). Su infancia y adolescencia transcurrió viendo a muchos pobladores enriquecerse gracias a la relación directa —comercio, tesoros enviados por familiares— con las nuevas tierras encontradas y conquistadas por los hermanos Pizarro.

Por el año 1550, la familia Martínez Rengifo había crecido considerablemente, hecho que influyó en la decisión de trasladarse al virreinato del Perú y buscar allí un mejor nivel de vida que aquel que les otorgaba su condición de españoles.[9] Un año más tarde, el 28 de agosto de 1551, el vecino Alonso Muñoz Martínez se presentó ante el teniente de su jurisdicción para que le recibiera su información de limpieza de

---

[8] Entre los primeros conquistadores oriundos de Toledo que llegaron y participaron en la captura del Inca Atahualpa, se encuentra Alonso de Mesa. Lockhart 1982, t.º II: 26.

[9] Según el profesor Miguel Maticorena Estrada esta familia tiene orígenes judíos, motivo por el cual se refugian en América.

sangre y para así demostrar su condición de «español viejo, no descendiente de linaje de judíos, ni moros, y que sus padres y abuelos fueron dalgos». Después de esperar aproximadamente dos años, el 28 de diciembre de 1553, por medio de una Real Cédula, el rey Felipe II concedió la respectiva licencia para que el vecino Alonso Muñoz Martínez Rengifo viajara a tierras peruanas acompañado de su esposa y sus hijos Juan, Diego, Úrsula, Gracia y María. Llegaron a Lima en los primeros meses de 1555.[10]

Después del largo viaje, Alonso y su familia se instalaron definitivamente en la Ciudad de los Reyes. Desde un principio, el hijo mayor, Juan, se dedicó a la carrera pública, para lo cual aprovechó sus estudios en leyes, lo cual le permitió el ingreso al Cabildo limeño a finales de 1555. Un año más tarde, fue nombrado teniente de alguacil mayor y, el 15 de enero de 1560, abogado. Sus actividades en el Cabildo le permitieron establecer una serie de relaciones con los más altos funcionarios de la sociedad colonial, lo cual le abrió las puertas de la Real Audiencia de Lima algunos años después.

Antes de llegar a la Real Audiencia como fiscal, también ocupó los cargos de administrador general de los Censos y Bienes de las Comunidades de indios,[11] depositario general,[12] protector general de naturales (1577-1590) (Ruigómez Gómez 1988) y consumó su carrera ascendente como asesor del Virrey.

¿Cómo logró Juan Martínez Rengifo ocupar estos cargos? ¿De dónde provenía su fortuna? Desde su llegada a Lima, él se dedicó a varias actividades, especialmente comerciales y productivas, ya que los rastros dejados por dicho personaje en los muchos protocolos notariales de la época demuestran que fue un asiduo comerciante, que participó en la compra de tierras, ganados y esclavos, que realizó arrendamientos, formó varias compañías comerciales y envió productos a Panamá.

---

[10] BNP-A299, Informe de limpieza de sangre de Alonso Muñoz Martínez Rengifo. La información presentada tiene como testigos a Juan Fernández Villaspasa, Juan Rodríguez, Andrés Hernández de Torrelanora, Francisco Rodríguez Coronel «el viejo» y Diego Suárez. En él se menciona que sus hijos son menores de edad y solteros.

[11] Nombrado por Real Provisión de Francisco de Toledo el 11 de abril de 1576. Dice lo siguiente: «Don Francisco de Toledo [...] por cuanto estoy informado que los naturales de algunos repartimientos del distrito e jurisdicción de esta ciudad tienen en el muchos tributos y censos los cuales hasta agora an cobrado de diversas personas consumiéndolos y gastándolos en los que los ha parecidos [...] quiero proveer de remedio en lo susodicho confiando de vos Juan Martínez Rengifo y atento de vuestra suficiencia y cristiandad y por la confianza que de vuestra persona tengo de que en todo mirateis por lo que conviene al bien de los dichos indios y aumento de sus bienes [...] averigueis y sepais que rentas y censos tienen cuales repartimientos de indios del distrito de esta ciudad en ella y a cuyo cargo ha sido hasta agora y los cobreis de aquí en adelante [...] Teniendo como salario la décima de lo que cobrase a los indios» (AGN-N, Esteban Pérez, Prot. 130, ff. 886-887v).

[12] BNP-A291. Imposición de un censo de los indios del repartimiento de Jayanca, 22 de febrero de 1582. «El depositario de la ciudad era el administrador de las comunidades de indios y el cobrador de los tributos de éstos. El cargo de Depositario General lo desempeño hasta 1582 el licenciado Juan Martínez Rengifo» (Bromley 1945).

Rengifo comercializó desde trigo, puercos y harina, hasta vino. Todos estos productos predominaron en los valles de Barranca, Huaura y Chancay hasta fines del siglo XVI (Lizárraga 1906: capítulo XX).[13] La ruta utilizada era del puerto de Huaura a la Ciudad de los Reyes: se enviaban algunos productos a Panamá y, en algunas ocasiones, partían directamente a tierra firme.

De los padres de Juan Martínez Rengifo se han encontrado muy pocos documentos, pero es posible reconstruir la vida que llevó cada uno de sus hermanos. Dos de las hermanas encontraron un buen partido para los matrimonios. María contrajo matrimonio dos veces: su primer esposo fue don Francisco de Sosa, con quien tuvo como descendencia dos hijos: Francisco de Sosa y Alonso de Sosa. A este último, Juan Martínez Rengifo le dejó quinientos ducados de Castilla de renta en España al morir. Su segundo esposo fue don Melchor del Cadahalso Salazar, hermano del encomendero de Supe Juan del Cadahalso y Salazar, quien tuvo negocios de crianza de ganado vacuno con Juan Martínez. Además, él adquirió tierras de lo que sería con el tiempo la propiedad de Chancayllo en el valle de Chancay. Inclusive, para su matrimonio, Juan le dio tres mil pesos ensayados como dote por su hermana, además de dejarle una estancia de ovejas que compró del licenciado Torres.[14]

Úrsula no contrajo matrimonio, sino que se retiró al monasterio de Nuestra Señora de las Penas de la ciudad de Córdoba. Su hermano Juan, al morir, le dejó «para todos los días de su vida» la renta de un censo por quinientos reales al año que él tenía en la ciudad de Sevilla. Este censo era cobrado por Juan Martínez de Herrera.

Gracia se casó con el capitán Juan Fernández de Heredia.[15] Juan Martínez estuvo muy ligado a este cuñado, pues desde el 16 de agosto de 1564 hasta los primeros

---

[13] Crónica escrita entre 1560 y 1602. No todos los fundadores tuvieron la misma suerte, pues el poder explotar la tierra variaba según el capital de inversión que se tenía. Los que no podían comprar esclavos o contratar jornaleros trabajaban la tierra personalmente con muy poca ayuda. De este modo, debido a la poca mano de obra, el campo de trabajo era limitado.

[14] En la ciudad de Lima, el 9 de octubre de 1592, los hermanos Francisco y Alonso de Sosa pidieron que se nombre tutora y curadora de sus bienes a su madre María Rengifo. Esta petición es aceptada el 4 de diciembre del mismo año. BNP-Z1270, ff. 1-4v. Z-1271, ff. 1-3v. Z271, ff. 1-14v. AGN-N, Esteban Pérez, Prot. 137, ff. 823-824v.

[15] BNP-A40. AGN-N. Pedro González Contreras, Prot. 164, ff. 1257-1265v.

Juan Fernández de Heredia tuvo como encomiendas la de Ambar y la de Cajatambo, ambas obtenidas en 1577. De La Puente afirma lo siguiente: «[...] que poseyó una importante estancia ganadera entre Huaylas y Cajatambo, así como también trigales, trapiches y molino en un paraje en el valle de Huaura. Fundó también un obraje, y tuvo al menos una estancia de vacas en la zona de Cajatambo [...]» (1992: 273). Al morir Juan Martínez Rengifo, Juan Fernández de Heredia quedó debiéndole 250 pesos ensayados que le dio a Baltazar de Lorca para el matrimonio de su hija, 450 pesos ensayados por comprarle dos esclavos y tres mil pesos ensayados por una deuda cancelada a Juan Pérez de Mendoza. Juan Fernández de Heredia y Gracia Martínez Rengifo tuvieron dos hijos: Gonzalo de Heredia y Pedro Rengifo. Ambos fueron declarados por Bárbara Ramírez de Cartagena como herederos de Juan Martínez Rengifo.

meses de 1571 estuvo a cargo de la tutela de sus hijos, Tomás de Ocampo y Lorenzo Fernández de Heredia, con su primera esposa María de Ocampo. Además, administró sus bienes: un repartimiento en Cajatambo, valorado en quinientos pesos ensayados; una sementera en el valle de Barranca, que por la retasa realizada por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, fue cambiada por doscientas hanegadas de trigo en el tambo de Cajatambo —las cuales se gastaron cebando puercos y haciendo tocino—; una casa en el centro de Lima que fue arrendada el 23 de junio de 1565 a Gabriel de Ribera por 140 pesos corrientes al año, para luego renovar el alquiler el 2 de febrero de 1566 pagando solamente 130 pesos corrientes al año; y otra casa con una pequeña huerta frente al monasterio de Nuestra Señora de la Encarnación, que el padre de los menores compró a Diego del Castillo.

Por esta última propiedad hubo un litigio el 6 de julio de 1565 sobre la legítima posesión, entre los hijos de Juan Fernández de Heredia, representados por Juan Martínez Rengifo, y el mercader Gonzalo Fernández y su esposa Teresa de Segura. Como resultado de esta, los esposos Fernández tuvieron que pagarle a Juan Martínez la suma de cuatrocientos pesos ensayados por sentencia del 13 de noviembre de ese mismo año. Esta administración de los bienes fue muy importante para Juan y, cada vez que debía ausentarse de la ciudad, dejaba esta administración a una tercera persona, especialmente a su amigo Martín de Valdez. Como ejemplo se tiene el poder dado el 22 de febrero de 1567.[16]

Los matrimonios de las hermanas Martínez Rengifo fueron supervisados por su hermano Juan. Como se ha observado, ellas se casaron con personas importantes y estos hechos reflejan la actitud del personaje para lograr el estatus colonial, además de asegurar económicamente a sus hermanas y a sus descendientes.

Diego Martínez Rengifo, quien no se casó ni dejó descendencia de ninguna clase, vivió siempre bajo la protección de su hermano. Fue su brazo derecho, administrador de sus propiedades en la villa de Arnedo y lo representó en muchos negocios en su favor. Inclusive contribuyó con ciertas fanegadas de tierras para la formación de la propiedad que tuvo Juan en el valle de Chancay y llegó a ocupar, hacia 1568, el cargo de alcalde ordinario de la villa.[17]

Diego, por mucho tiempo, vivió en los altos de una casa arrendada al mercader Gaspar de Solís, hasta que su hermano Juan la compró en 6.250 pesos ensayados y se comprometió a pagar cada año doscientos pesos ensayados de censo al hospital de indígenas de Santa Ana, representado por el clérigo Pedro de Escobar. La transacción

---

[16] AGN-N, Juan García Tomino, Prot. 38, Reg. 5, ff. 250-250v; Reg. 10, ff. 458-460v; Reg. 19, ff. 919-919v; Prot. 39, Reg. 23, ff. 40-41. AGN-N, Alonso Hernández, Prot. 85, Reg. 2, ff. 677v-678v. El 6 de julio de 1571, Ana Núñez demandó a Juan de Heredia y a su administrador Juan Martínez Rengifo por quinientos pesos corrientes que le estaban señalados sobre el Repartimiento de Cajatambo.

[17] AGN-N, Juan Gutiérrez, Prot. 70, ff. 449v-450.

y la posesión de la casa se realizaron el 30 de julio de 1566. Canceló Juan Martínez Rengifo su deuda el 11 de diciembre del mismo año. Esta casa perteneció a Pedro Gómez, hermano del fiscal de la Real Audiencia, y Joan Fernández, quien las vendió a Gaspar de Solís. Diego muere antes que su hermano y su madre.[18]

¿Cómo logró Juan obtener tantos bienes y ocupar varios cargos importantes en la ciudad? En primer lugar, su comportamiento en el mundo del comercio da mucho que decir. Martínez Rengifo, al parecer, no tuvo el comercio como actividad principal ni fue un comerciante propiamente dicho, sino que utilizó este medio para así lograr concentrar la riqueza necesaria para adquirir tierras. La tenencia de la tierra en esos años fue uno de los factores importantes para gozar del prestigio social, a diferencia de otras actividades que fueron consideradas de menor nivel, como el comercio y la manufactura.[19]

Concentración de tierras por Juan Martínez Rengifo

Juan Martínez Rengifo rápidamente empezó a escalar posiciones y, debido a los muchos cargos enjundiosos que ocupó, comenzó a obtener cantidades de tierras en diversos lugares. En el sur, obtuvo las haciendas San Francisco Solano del Palto y la hacienda San Juan Bautista en el valle del Cóndor en Pisco, de una merced de virrey Francisco de Toledo;[20] en la capital tenía una viña y un olivar en el valle de Lati; unas tierras en Huachipa, compradas a su cuñado Melchor del Cadahalso, Juan de Orellana y Juan de Ávila; y en el norte la hacienda Santa María de Puquio llamada La Huaca y su anexa Jesús del Valle.

¿Por qué este deseo de concentrar tierras por parte de Juan Martínez Rengifo? Como ya se ha mencionado anteriormente, la actividad comercial le sirvió para obtener riquezas y así poder comprar tierras. Pero, ¿siempre los españoles tuvieron este deseo? En los años iniciales de la penetración española en estos lugares, no hubo intención de acumular tierras. Ello no quiere decir que no hubo actividades comerciales que involucraran tierras, sino que, normalmente, estuvieron enmarcadas con bienes

---

[18] La casa colindaba con las casas de Francisco de Espinar, los herederos de Cristóbal Pedrero, del licenciado Cabrera, del licenciado Guarnido, del capitán Guillermo de Aliaga y la del capitán Ruy Barba Cabeza de Vaca, que iba de la plaza de la ciudad al Hospital de Santa Ana. AGN-N, Juan García Tomino, Prot. 38, Reg. 20, ff. 969-972v, ff. 983-983v. Juan Martínez Rengifo se refiere, en su testamento, a la muerte de su hermano diciendo que muchas compras de tierras y bienes fueron realizadas por Diego pero con dinero que él le dio, por lo cual sus descendientes no tendrían derecho a reclamo por dichas propiedades.

[19] El comportamiento de Juan Martínez Rengifo, así como el de muchos de sus conocidos, especialmente el poderoso comerciante Gaspar de Solís, permiten intuir que, para finales del siglo XVI, gran parte del capital comercial se transformaría en tierra.

[20] AGN-CJ, Leg 75, AGN-CJ, Leg 76. AGN-RA, Leg 34, c. 236. BNP-A40.

inmuebles y urbanos. Con respecto a las tierras para trabajo, para estos primeros años hubo grandes extensiones de tierras vacías, muy pocas fueron trabajadas y su producción estaba destinada en su mayoría al consumo local. Debido a estos motivos, no hubo mucha demanda y acaparamiento de tierras.

La explicación de este fenómeno por los investigadores es diversa. Para estos años, según Bonavia y Ravines, los lugares cultivados por los españoles fueron pequeños en comparación con las fronteras ecológicas del Imperio incaico. Rolando Mellafe (1969) observó, al estudiar las visitas realizadas al interior del virreinato, que al llegar los conquistadores, estos influyeron en el orden establecido por el Imperio, especialmente porque se abandonaron muchas tierras agrícolas entregadas a los mitimaes para cuidarlas y trabajarlas, debido a que estos hombres volvieron a sus lugares de origen, lo cual trajo como resultado una abundancia de tierras vacías pero áridas y sin valor.

Para John Murra, otra consecuencia de la intromisión europea fue la quiebra del sistema económico vertical agrario de los ayllus. Explica Murra que este aprovechamiento vertical se formó gracias al autoabastecimiento de dichos ayllus, porque cada uno de ellos tuvo tierras en diferentes niveles de altitud. Estas les servían para producir diversos recursos propios de cada clima, pero, al disminuir la población indígena, los ayllus ya no tuvieron personas que pudieran trabajar las tierras más lejanas y por ello las abandonaron (Murra 1975; Bonavia y Ravines 1967).

El interés por las tierras se inició a mediados del siglo XVI e inclusive fue la Corona española quien las administró y las entregó a los occidentales. Este reparto se hizo por medio de mercedes otorgadas por los virreyes o por los cabildos. Otra forma de obtención de tierras cultivables fue, según Mellafe, la compra o traspasos, donaciones particulares especialmente a los religiosos, quienes luego las vendían o explotaban. Otros recursos fueron las ocupaciones ilegales por contratos fraudulentos, gracias a los que se apropiaban de las tierras de las comunidades que luego se arreglarían con una composición. Otra modalidad consistía en hacer trabajar a los nativos en tierras abandonadas con el fin de rebajarles el tributo y luego, cuando estas producían, las titulaban a su favor amparándose en su inversión y en haberlas hecho productivas. Por último, la clase dominante indígena se hispanizó, lo cual trajo como consecuencia que sus hijos o hijas contrajeran matrimonio, de preferencia con españoles; la dote, en estos casos, consistió en tierras.

La Corona española, al llevar a cabo su nueva forma de colonizar, observó la importancia que tenían las tierras para la producción, por lo cual el reparto y tenencia de estas propiedades fue reglamentándose con el correr de los años, debido a que el gran perjudicado en este nuevo botín fue el indígena.[21]

[21] Basta revisar los libros de cabildos, los documentos emitidos por la Real Audiencia de Lima, para encontrar estos casos. También se observan los testimonios dejados por los diversos reclamos realizados por los indígenas en la sección Derecho Indígena, del Archivo General de la Nación. Los intentos de la

En esta coyuntura, para 1561, Juan Martínez iba constantemente a las tierras que al año siguiente constituirían la villa de Arnedo y rápidamente acrecentará sus dominios en la nueva villa comprando y recibiendo tierras y bienes.

FORMACIÓN DE LA HACIENDA

Las primeras tierras que compró Juan Martínez Rengifo fueron cuarenta fanegadas, por las cuales pagó la suma de trescientos pesos corrientes. Las adquirió de los curacas e indios del valle de Chancay, que estaban encomendados al capitán Ruy Barba Cabeza de Vaca. Esta compra se registró el 25 de mayo de 1561 ante el escribano Juan de Padilla. Recién tomó posesión de lo comprado el 16 de diciembre de 1561 ante el escribano de la villa Bartolomé Cabellos. Posteriormente, el 25 de enero de 1562, hubo una rectificación de linderos pedida por los curacas principales Francisco de Quinaongo y Juan Palesca ante el escribano Juan de Padilla. Diego Martínez, el 23 de febrero de 1563, tomó posesión definitiva de estas tierras ante el teniente y corregidor Luis Flores, y el escribano de la villa Joan de Valencia. La venta fue aprobada y confirmada por el virrey Conde de Nieva.[22]

Con la fundación de la villa de Arnedo el 14 de diciembre de 1562, el cuarto virrey, Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva, entregó a Juan Martínez Rengifo veinte fanegadas de tierras y unos solares. También entregó veinte fanegadas a su hermano Diego Martínez Rengifo, por medio de dos provisiones el 8 de enero de 1562 ante el escribano Francisco de Lima. Diego Martínez tomó posesión de ellas el 23 de febrero de 1563.

El 22 de mayo de 1562, ante el escribano Alonso Hernández, Juan Martínez Rengifo compró veinte fanegadas de tierras por 24 pesos corrientes a Francisco Fajardo, alguacil mayor de la Ciudad de los Reyes, albacea y tenedor de bienes de Juan García.[23] Su

---

Corona para repartir las tierras sin perjudicar a los indios fueron varios. Entre ellos, figuran las instrucciones de 1584, las cuales, tomando como base las ordenanzas del rey Felipe II de 1573, establecen que, para otorgar tierras, debe haber buenas condiciones en los pueblos en donde se funden. Estas fueron aplicadas por los virreyes Fernando Torres y Portugal, conde de Villar, y por García Hurtado de Mendoza, conde de Cañete. Recién con la Real Cédula del primero de noviembre de 1591 se protege en algo a los indígenas ya que se restringe la repartición de las tierras de los naturales debido a que ellos la necesitaban para su vivienda y sustento (Levillier 1921, t. X: 23 y t. XIV: 279). Para el estudio de la Cédula de 1591, revísese Ots Capdequí 1946: 67-80.

[22] Diego presentó un poder concedido por Juan el 12 de diciembre de 1561 en la Ciudad de los Reyes, ante el escribano Juan de Padilla. AGN-CJ, Leg. 66. AGN-TP, Leg. 1, c. 6. AGN-CJ, Leg. 42.

[23] Juan García recibió estas tierras por medio de una merced real hecha por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, el 28 de septiembre de 1558, ante el escribano Juan Muñoz Rico. De este modo, tomó posesión de las tierras el 3 de octubre de mismo año.

hermano Diego, por virtud de un poder concedido por Juan el 12 de diciembre de 1561 en la misma ciudad ante Juan de Padilla, pidió el 22 de febrero de 1563 al teniente y corregidor de la villa, Luis Flores, que se le concedan las tierras compradas y recién tomó posesión de ellas el 2 de mayo de 1564 ante el escribano de la villa, Diego de Niebla.[24]

Agregó 15 fanegadas más de tierras que Fernando Gonzáles le vendió en 75 pesos corrientes de ocho reales el 17 de junio de 1562 ante el escribano Pedro de Valverde. Tomó posesión de esas tierras el 10 de agosto de 1562 ante el escribano Francisco Hernández Morante.[25]

Aproximadamente después de dos años en que Juan no hizo compras de tierras, su hermano Diego Martínez Rengifo le vendió cincuenta fanegadas, por las cuales pagó doscientos pesos corrientes el 26 de abril de 1564 ante el escribano de su majestad, Santiago de Guinea.[26]

El gobernador y presidente de la Real Audiencia, licenciado Lope García de Castro, entregó a Juan Martínez Rengifo, por medio de una provisión del 6 de noviembre de 1565 ante el escribano Francisco de Carvajal,[27] cuarenta fanegadas de tierras. También el gobernador entregó cuarenta fanegadas de tierras a su hermano Diego Martínez el 14 de noviembre de 1565, ante el escribano Francisco López. Tomaron posesión de ambas tierras el 20 de noviembre de 1565 ante el escribano Pedro de Errazti.

Otra venta involucra cuarenta fanegadas de tierras y unas casas que Diego Martínez, en nombre de su hermano, compró en cuatrocientos pesos corrientes a Diego de Camacho el 28 de enero de 1566 ante el escribano Francisco López. Se confirmó esta venta el 31 de enero de 1566 y recién se tomó posesión de las tierras el 11 de enero de 1567, ante el escribano público y del Cabildo de la villa, Diego de Niebla.[28]

---

[24] BNP-A345.

[25] Posesión tomada por Diego Martínez Rengifo en virtud del poder otorgado por su hermano.

[26] Estas tierras pertenecían al licenciado Julián Hidalgo, quien las obtuvo por medio de una provisión del 24 de febrero de 1560 concedida por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, ante el escribano Pedro de Avendaño. Debido a la muerte del licenciado Hidalgo, su albacea y tenedor de bienes, don Melchor Suárez, hizo un pedido para que estas tierras se remataran públicamente. El alcalde ordinario concedió permiso para el pregón y remate el 26 de junio de 1562: se presentó como único postor Diego Martínez Rengifo, quien compró las tierras en agosto de 1562 por el valor de 51 pesos corrientes ante el escribano Alonso Frías. AGN-CJ, Leg 42.

[27] El 26 de agosto de 1565 el corregidor Juan Pizarro informó que las cuarenta fanegadas de tierras solicitadas por Juan Martínez Rengifo se encontraban «vacas».

[28] El gobernador licenciado Lope García de Castro, por medio de una provisión del 18 de diciembre de 1565, entregó las tierras y casas a Diego Camacho. Para los antecedentes de los Camacho en Chancay se debe revisar el artículo de Keith de 1976.

La obtención de mayor envergadura la realizó el 23 de noviembre de 1566. Consistió en cien fanegadas de tierras y un solar en la villa que Francisco López, escribano de Cámara de la Real Audiencia, había comprado con dinero de Juan Martínez Rengifo ante el escribano Juan García Tomino.[29] Tomó posesión de las tierras el 11 de enero de 1567 ante el escribano público y del Cabildo de la villa, Diego de Niebla.

Inés de Rojas, esposa del Luis Flores, vendió 76 fanegadas de tierras a Juan Martínez Rengifo, en 335 pesos corrientes el 5 de marzo de 1567 ante el escribano Pedro de Valverde. Tomó posesión de las tierras el 26 de marzo de 1567 ante el escribano público y del Cabildo de la villa, Diego de Niebla.[30]

Blas de los Ríos vendió dos cuadras de tierras a Juan Martínez Rengifo el 15 de noviembre de 1576 ante el escribano Martín Fernández.[31]

Las tierras de Juan Martínez Rengifo crecen más cuando compra cuarenta fanegadas a María Vara Marañón en 360 pesos corrientes en 1577, para tomar posesión de estas tierras el 24 de marzo de 1578 ante el escribano Francisco Martín.[32]

La última adquisición es de cincuenta fanegadas de tierras y unos solares que Juan Martínez Rengifo compró el 11 de mayo de 1582 a Pedro de Vega ante el escribano Ambrosio de Moscoso.[33]

Después de revisar todas las compras realizadas por el licenciado Juan Martínez Rengifo, es claro que, en poco más de veinte años, multiplicó su propiedad 15 veces y llegó a tener, hacia 1582, una extensión aproximada de 546 fanegadas más dos cuadras de tierras cultivables.

La concentración de tierras estuvo acompañada por inversiones realizadas para la habilitación de regadíos, sementeras, viñedos y pastizales propicios para la crianza de

---

[29] Esta tierra la obtuvo, en primer lugar, Martín Pizarro por medio de una provisión hecha por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete. Luego es vendida el 27 de agosto de 1562 por los herederos de Martín Pizarro a Juan Pizarro en 216 pesos corrientes ante el escribano Diego Sánchez Badillo, quien, a su vez, el 4 de noviembre de 1566 las vende a Francisco López en 240 pesos ante el escribano Alonso Hernández. Días después, por medio de una carta poder de Francisco López a Juan y a Diego Martínez, les autoriza formalmente tomar posesión de lo que «compró». AGN-T, Leg. 18. AGN-N, Juan García Tomino, Prot. 38, Reg. 23, ff. 3-4v.

[30] El 22 de mayo de 1567, la Real Audiencia de Lima libró un mandamiento contra Juan Martínez Rengifo para que terminase de pagar la deuda pendiente a Inés de Rojas.

[31] Estas tierras pertenecieron a Diego Gago.

[32] Estas tierras pertenecieron a Pedro Suárez de Illanes, quien las obtuvo por una merced del virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva. Pedro Suárez tomó posesión de las cuarenta fanegadas de tierras el 8 de enero de 1563.

[33] Estas cincuenta fanegadas de tierras fueron concedidas a Alonso Pizarro de la Rua por mercedes hechas por los virreyes Marqués de Cañete el 24 de febrero de 1560 ante Pedro de Avendaño y por el Conde de Nieva el 8 de enero de 1563. Alonso Pizarro vendió estas tierras el 13 de agosto de 1565 ante Francisco de la Vega a Pablo de Godoy, casado con su hija, Luisa Pizarro. Luego, Pablo de Godoy vendió las cincuenta fanegadas al tesorero Pedro de Vega el 18 de mayo de 1567 ante Alonso de Valencia.

Adquisición de tierras por Juan Martínez Rengifo
Valle de Chancay 1560-1582[34]

Propietario	Extensión (fanegadas)	Precio (pesos)	Fecha
1. Curacas de Chancay	40	300	25-05-1561
2. El Rey	20	¿?	08-01-1562
3. Francisco Fajardo	20	24	22-05-1562
4. Fernando González	15	75	17-06-1562
5. Diego Martínez Rengifo	50	200	26-04-1564
6. El Rey	80 (127)	¿?	06-11-1565
7. Diego Camacho	40	400	28-01-1565
8. Diego Sánchez Badillo	100	240	04-11-1566
9. Inés de Rojas	76	335	05-03-1567
10. Blas de Los Ríos	2 cuadras	¿?	15-11-1576
11. María Vara Marañón	40	360	1577
12. Pedro de Vega	50	¿?	11-05-1582

ganado, en su mayor parte realizada por sus esclavos[35] y los indios mitayos que le fueron asignados.[36]

En 1567, la propiedad de Juan Martínez transita hacia la consolidación de una hacienda agropecuaria, pues entre sus principales características se observa que su producción está orientada a la venta, tanto de harina como de ganado, hacia un mercado externo.[37]

[34] La principal manera de obtener tierras de Juan Martínez Rengifo fue la compra-venta, tanto de manera directa —por él mismo— como por medio de su hermano, ya que se encuentran tres elementos que la constituyen: la declaración de acuerdo entre el enajenante y adquiriente, el bien materia de transferencia y el precio pagado.

[35] AGN-N, Blas Hernández, Prot. 93, ff. 761-764. En 1567, compra un esclavo a Juan Griego.

[36] Una de las instrucciones del virrey Conde de Nieva, según la Provisión del 14 de diciembre de 1562, fue otorgar ochenta indios del valle —cuarenta adultos y cuarenta menores— a los fundadores y vecinos de la villa para los trabajos agrícolas, la construcción de casas y otros quehaceres. A ellos se les sumaron, para los meses de invierno, cien indios pertenecientes a las encomiendas de Francisco de Talavera (Checras), Hernando de Montenegro y Diego de Guerra de la Vega (Cajatambo), Hernán González (Pacaraos) y Bernardo Ruiz. Para los meses de verano, se les otorgaron 62 indios de las encomiendas de Juan Bayon de Campomanes (Huaura y Huacho), Nicolás de Ribera (Véguera), Ruy Barba Cabeza de Vaca (Chancay), Gerónimo de Aliaga (Huaral) (Rosas Cuadros 1976: 67-73).

[37] Para Pablo Macera (1977, vol. III: 43), esta propiedad, antes que la administren los jesuitas, se encontraba en «pésimas condiciones».

Hubo algunos comerciantes especialmente dedicados a la comercialización del trigo que se producía en la región, como fue el caso de Diego López Marmolejo.[38] Sin embargo, Rengifo no hacía uso de dichos intermediarios y se ocupaba, con su hermano, de la venta directa de los productos producidos en su propiedad. Así, se le encuentra, por ejemplo, fletando el 13 de marzo de 1581, poco antes de efectuar la donación al colegio, el navío Nuestra Señora de La Concepción para «cargar e meter [...]» 1.100 fanegas de harina y transportarlas del puerto del valle de Huaura al de Lima y de ahí a Panamá.[39]

Una vez formada la propiedad, ya por el año 1581, esta era una de las más grandes del virreinato, especializada en producir trigo para el consumo local y también para exportación. Constantemente, Juan Martínez fletaba barcos para que recojan del puerto, en el valle de Huaura, la harina de trigo preparada en su propiedad, ya que tenía un gran molino, para ser llevada al puerto del Callao y de ahí partir hacia Panamá. Un claro ejemplo se dio el 13 de marzo de 1581, cuando el navío Nuestra Señora de la Concepción transportó 1.100 fanegadas de harina en costales.

Esta actividad de la exportación se realizó desde los primeros años de esta propiedad. El 26 de junio de 1566, Juan Martínez fleta el navío San Juan a Antonio Fernández para que pueda transportar de quinientas a setecientas fanegas de harina en costales a Panamá y, una vez ahí, entregarlas a Juan Griego o a Cristóbal Rodríguez Bilbao. El precio acordado por el transporte es la cuarta parte de la carga, y no solo mandaba a Panamá harina sino otros productos como telas. El 17 de enero de 1568, por medio de Miguel Corzo, piloto del navío Nuestra Señora de los Remedios, transporta a Tierra Firme 55 fardos de telas para ser vendidos a 503 pesos corrientes cada uno.[40]

---

[38] AGN-N, Alonso Hernández, Prot. 85, 19 de marzo de 1571. Poder otorgado a Pedro Olea, Marcos García y Bartolomé Morales, residentes en el valle de Huaura, para «enviarme al reyno de tierra firme cualquier cantidad de hanegadas de harina».

[39] AGN-N, Ambrosio Moscoso, Prot. 119, Rollo 44, 13 de marzo de 1581. La preparación del flete la hace a Juan de Antori.

[40] AGN-N, Ambrosio de Moscoso, Prot. 119, Rollo 44, ff. 688v-689. AGN-N, Juan García Tomino, Prot. 38, Reg. 19, ff. 912-912v; Prot. 39, Reg. 6, ff. 1404-1404v. Varios vecinos de la villa de Arnedo participaron como intermediarios en la venta de trigo y harina. Como ejemplo, se tiene el caso Pedro de Olea, Marcos García, Bartolomé Morales y Antonio Illescas, quienes fueron apoderados del comerciante Diego López Marmolejo, a quien debían enviarle trigo y harina desde Huaura a Panamá. AGN-N, Alonso Hernández, Prot. 85, Reg. 1, ff. 374-376v. Se ha encontrado una relación de los navíos que iban al puerto de Huaura, recogían diversas mercaderías y las transportaban a Panamá, todo ello para el año de 1589:

* Navíos que salieron a Panamá antes de los Galeones:

San Bartolomé. M. Cristóbal Rodríguez con 200 hanegadas de harina. Nuestra Señora de Clarines. M. Virgilio Bernabé con 2.000 arrobas de harina. Santiago. M. Cristóbal Núñez con 2000 hanegadas de harina. Nuestra Señora de la Concepción. M. Luis de la Peña con 2.000 arrobas de harina. Nuestra Señora del Rosario. M. Gerónimo Flóres con 1.500 hanegadas de harina. Buen Jesús. M. Anton César con 2.000 arrobas de harina (no se sabe si llegó a Panamá). San Sebastián. M. Vicente Adriano con 1.500

Esta propiedad también se dedicó a comprar y vender cabezas de ganado, ya fuera vacuno, ovino o porcino, desde sus primeros años de formación. Por ejemplo, el 9 de agosto de 1566, por medio de una carta de obligación, Garcí Sanchez, residente en la Ciudad de los Reyes, debía a Juan Martínez la cantidad de 102 pesos corrientes por haberle comprado 196 carneros, suma que terminó de cancelarle el 22 de febrero de 1567.

Durante el año 1568, Juan Martínez realizó varias ventas de puercos. Primero, Pedro de Valladolid, pastelero, residente en la ciudad de Lima, se comprometió a pagarle 739 pesos corrientes y cinco tomines por la compra de 97 puercos el 6 de mayo. El 3 de septiembre, Andrés Rodríguez, mercader, le debía 322 pesos corrientes por haberle comprado 46 puercos. El 15 de septiembre, Diego de Pineda le compró setenta puercos a 490 pesos corrientes, suma que canceló el 12 de junio de 1569. El 22 de septiembre, Melchor de Lozano, residente en la ciudad de Lima, se comprometió a pagarle 462 pesos corrientes por comprarle 66 puercos. Para el 8 de junio de 1569, Juan de Ysla, teniente regidor de la Ciudad de los Reyes, Cristóbal del Aguila y Melchor de Loranza compran a Martínez 238 puercos y cada uno de ellos debía pagarle 496 pesos corrientes. El 19 de enero de 1570, Andrés de Colmenares se comprometió a pagarle 153 pesos corrientes y un tomín por comprarle 25 puercos.[41] El 23 de febrero de 1569, Diego Martínez compró a Francisco Pérez 250 puercos en quinientos pesos corrientes.[42] Unos años después, el 16 de octubre de 1571, Juan Martínez vendió en cuatrocientos pesos corrientes cincuenta vacas criadas en el valle de Chancay a Alejo González Gallegos.[43]

Todas estas ventas y compras de ganado, así como la exportación de bienes, demuestran, en primer lugar, que ciertamente las tierras adquiridas por Juan sirvieron para la cría de dicho ganado. Debe agregarse que el caso de Juan no resulta aislado porque muchos de sus vecinos en la villa le seguirían los pasos. En segundo lugar, se

---

hanegadas de harina (no se sabe si llegó a Panamá). San Pedro. M. Cristobal Camacho con 2.000 hanegadas de harina. La Anunciada. M. Andrea Boch con 1.800 hanegas de harina (no se sabe si llegó a Panamá).

* Navíos que salieron a Panamá después de los Galeones:

Nuestra Señora de los Remedios. M. Luis Lorenzo con 1.800 hanegadas de harina. Santa Ana. M. Juan Sánchez. No llevó carga. Buen Jesús. M. Nicolás Dexio con 1.700 hanegadas de harina. Nuestra Señora de Alta Gracia. M. Silvestre Corzo con 800 hanegadas de harina. Santiago. M. Benito Díaz con 1.200 hanegadas de harina. Santa Catalina. M. Juan de Céspedes con 1.000 hanegadas de harina. Santa Catarina. M. Juan de Ayala. No llevó carga. San Andrés. M. Alonso López 2.000 hanegadas de harina. Estas partidas de los navíos dan una idea real de la producción harinera de la zona y el comercio con Panamá (Levillier 1921, t.º XI: 296-297).

[41] AGN-N, Juan García Tomino, Prot. 38, Reg. 19, ff. 962-962v; Prot. 39, Reg. 9, ff. 1538-1538v; Reg. 11, ff. 12-12v, ff. 24-24v, ff. 27v-28; Prot. 40, ff. 193-195v, f. 426v.

[42] AGN-N, Ambrosio de Moscoso, Prot. 119, Rollo 43, ff. 952v-953.

[43] AGN-N, Ambrosio de Moscoso, Prot. 119, Rollo 44, ff. 108v-109.

observa que la nueva forma de colonizar implantada por la Corona española daba sus primeros frutos.

Estas tierras, que ya eran conocidas como La Huaca, necesitaban mano de obra para ser trabajadas y se empleó una fuerza mixta, ya que estaba conformada por indígenas mitayos y por negros. La mano de obra mitaya fue la principal y fue repartida aproximadamente a mediados del siglo XVI a los españoles empresarios, con lo cual se le quitó al encomendero sus indígenas, es decir, la mano de obra. Estas entregas facilitaron la producción de aquellas tierras e hicieron posible, de esta manera, que los españoles tuvieran una renta mayor. Pero este crecimiento de los estancieros, agricultores o dueños de empresas agropecuarias fomentó la aparición de labradores que fueron mal vistos por realizar esta actividad.

Esta actitud fue incentivada y propiciada por los encomenderos, pues ellos salieron perjudicados con estos cambios. Sin embargo, como se ha dicho líneas arriba, varios encomenderos se convirtieron en empresarios para así mantener el estatus de sus primeros años. A medida que la encomienda y el encomendero fueron perdiendo poder en la vida política, social y económica en estas tierras, la mano de obra indígena fue creciendo. Esta ampliación trajo consigo una regulación por parte de la Corona, que, por disposiciones legales, trató de reglamentar la mano de obra indígena y el papel de los encomenderos (Reales Cédulas de 1549 y 1588).

Los otros componentes de la mano de obra de esta propiedad fueron los esclavos. La compraventa de esclavos por parte de Juan Martínez es constante durante estos años. Entre las principales, se tiene la correspondiente al 15 de septiembre de 1564: Juan Martínez compró a Luis de los Reyes, escribano público y del Cabildo de la ciudad de León de Huánuco, un esclavo de aproximadamente 14 años de edad llamado Diego de Tirabran en doscientos pesos corrientes. El 3 de octubre de 1565, Juan vende a Joan Venero un negro de aproximadamente 31 años de edad en 230 pesos corrientes y, durante los años comprendidos entre 1570 y 1580, compró aproximadamente 14 esclavos.[44] Sobre la existencia de otro tipo de mano de obra para esta propiedad, como indios libres, indios desarraigados o negros libres que trabajaran por medio de un contrato, no se han encontrado documentos que la sustenten.

Luego de formar e invertir en esta propiedad, en 1582, Juan Martínez Rengifo la donó a la Compañía de Jesús, una orden religiosa que apenas tenía 13 años de presencia en estas tierras. ¿Por qué, después de lograr una envidiable fortuna, dejó casi la totalidad de sus bienes a la Compañía de Jesús? ¿Cuáles fueron los motivos que lo llevaron a realizar esta donación?

---

[44] AGN-N, Juan García Tomino, Prot. 38, Reg. 11, ff. 506-506v. AGN-N, Joan de Padilla. Prot. 124, ff. 1301-1301v. Los nombres de los esclavos adquiridos por Juan Martínez durante 1570 a 1580 eran los siguientes: Bartolomé, Juan, Biáfara, Anton, Carpi, Sebastián, Blas, Luis, Lorenzo, Marcela, Catalina Angola, Marcos, Ana Gilofa y María Gilofa. BNP-A40.

La donación

La orden religiosa llamada Compañía de Jesús fue fundada en 1534 por Íñigo de Loyola, más conocido como Ignacio, y reconocida por el papa Paulo III el 27 de septiembre de 1540 mediante la bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. A los votos de obediencia, pobreza y castidad que tenían las otras órdenes religiosas, los jesuitas agregaron un cuarto voto: una especial obediencia al Papa, por lo que se convirtió esta orden en el mejor instrumento de la Iglesia Romana para la Contrarreforma.

Recogiendo la información de Vicens Vives, se explica su organización:

> La organización de la Compañía de Jesús fue establecida por las constituciones, aprobadas en 1558, dos años después de la muerte de San Ignacio, aunque fueron proyectadas por este desde 1550 y puestas, desde luego, en práctica. La Compañía se compuso de coadjutores temporales y espirituales; estos últimos habían de ser, en primer lugar, novicios y luego, escolásticos. De los coadjutores espirituales, formulados ya los tres votos simples, se nutría la última categoría, la de los profesos, que representaban el voto de obediencia al Papado. Los miembros de la Compañía se agrupaban en provincias, y estas en cinco asistencias. Los asistentes tenían su residencia en Roma; allí formaban un colegio central junto al admonitor y al general de la Orden. Este asumía plena autoridad, limitada teóricamente por la Congregación general (formada por los provinciales y delegados de las provincias), cuya misión concreta consistía en el nombramiento de su sucesor a cada vacante. En esta organización, San Ignacio puso sumo cuidado en preservar la independencia de la Orden respecto de las diócesis eclesiásticas y garantizar la libertad de los miembros de la Compañía de toda traba que proviniese de las antiguas costumbres monacales (coro, hábito, etc.) y dificultase su labor pedagógica y catequística. (1951: 148-150)

Parece conveniente, para entender a estos benefactores del siglo XVI, no solo describir sus acciones, las cuales les permitieron conseguir «una buena tumba para descansar, él y sus familiares», una placa recordatoria de su donación o misas para la salvación de su alma, sino, más importante, precisar el universo mental de estos personajes y el contexto en que se realizaron estos acontecimientos.

Dado que los documentos utilizados reflejan un discurso que esconde un significado del sistema cultural —de un mundo simbólico que es al mismo tiempo social y cultural— de esos años, será posible, o al menos ese será el intento del presente ensayo, descubrir el mundo mental de los fundadores-benefactores.

El presente trabajo considera que existe una estrecha relación entre estas donaciones, como parte de la forma de pensar de los benefactores, y el desarrollo de las políticas de expansión y consolidación del sistema colonial que en esos momentos implantaba el rey Felipe II. En ese momento, los jesuitas son enviados por la Corona como parte del proyecto imperial de España, ya que servirían como vigilantes del orden que se estaba imponiendo en esos momentos y serían considerados como la avanzada espiritual.

No es casual que el gobierno virreinal se encontrara en manos de un virrey como Francisco de Toledo y que justamente fueran los jesuitas los receptores de las principales donaciones. Los miembros de esta orden crearon sus propios mecanismos para generar rentas y esos ingresos llegarían gracias a funcionarios coloniales, descendientes de los primeros conquistadores, ricos comerciantes e incluso sacerdotes.

Se está hallando de qué manera se construyó el poder colonial y cómo se explican las diversas actitudes de los individuos dentro de un régimen político definido por la Contrarreforma religiosa del siglo XVI. Además, se observa también el rol de los jesuitas —que buscaban conservar las tradiciones cristianas, para lo cual se convirtieron en empresarios modernos— y su significado en el gobierno del rey Felipe II.

Donar, según la teología católica, era la acción de «datio doni, liberaliter, nullo iure cogente» (Torrecilla 1721), que requería libertad para realizar el acto, solemnidad para cumplir con la promesa dada y sentimientos de cariño, amor y afecto por la persona o institución receptora y merecedora del don, que tiene en su interior la idea de beneficio. Tenía dos maneras de expresarse según el estado de los donantes.

La primera manera, que se llama entre vivos, estaba indicada a los donantes que tenían presencia terrena y se definía mediante el objeto a donar: se otorgaba y se podía hacer uso de él en la vida de sus participantes. A este modo de proceder se circunscribe la escritura de transacción y convenio celebrada por el padre Diego Álvarez de Paz, rector del colegio de la Compañía en el Cuzco, y albacea testamentario y tenedor de bienes de doña Beatriz Bonifaz de Ocampo, dama noble que hizo gracia y donación *inter* vivos de la hacienda Huaraipata o Nuestra Señora de la Rivera, ubicada en la provincia de Quispicanchis a fines del siglo XVI.[45]

La segunda tiene como principio la *causa mortis*, por la cual el sujeto donador quiere que surta efecto la acción desde el momento de su fallecimiento o pasado el tiempo establecido en las cláusulas de la escritura de sección, que podía ser de meses o años, pero no antes, lo que hacía imposible disfrutar de estos bienes de inmediato.

El dar era considerado, pues, un acto que ennoblecía y engrandecía, diferenciaba a la persona de los demás y la hacía magnánima para con los menos afortunados de otras clases. Esta idea adquiere más fuerza si se considera un tipo especial de donaciones, las destinadas a la fundación económica de colegios, las llamadas fundaciones, y sus participantes, los fundadores, bienhechores y, en general, los benefactores de la orden.

Pero ¿qué significaban tales cargos? Para el instituto de la Compañía y de acuerdo con sus constituciones para el territorio de las Indias, el título de fundadores de colegios se otorgaba a las personas que, gracias a su liberalidad y sentimientos cristianos de

[45] AGN-TP, Leg 09, Cuad. 201, 1601.

amor para con los de la Compañía, destinaban como aportes para el mantenimiento adecuado de estos centros de enseñanza sus bienes muebles o inmuebles, los cuales permitirían contar con una renta fija anual.

Era de general acuerdo que no se abrieran colegios sin que estos estuvieran suficientemente dotados, de tal manera que la instrucción allí impartida se realizara con normalidad y sin dificultades, en tanto que los padres dedicados a la enseñanza se sustentaran con los fondos establecidos en estas fundaciones. En este hecho reside la importancia de este título (Egaña 1954-1982, vol. II: Introducción).

En contrapartida, la Compañía debía cumplir con ciertas condiciones expresadas por los fundadores-benefactores. Estas tenían relación con la preeminencia debida a sus personas, descendientes o memoria fúnebre durante la celebración del ceremonial litúrgico, en los días indicados en los contratos civiles y de lejos, en la apertura de la enseñanza de cursos específicos como lo eran la gramática, el latín, lenguas autóctonas, la teología moral, entre otros.

Con el título de bienhechor[46] era conocida la persona que, al igual que los fundadores, hacía entregas a los de la Compañía, pero en condiciones y por medio de aportes menos onerosos.

Entender el comportamiento de los donantes se relaciona con el hecho de que la religión colaboraba en el enfrentamiento con la muerte, además de ejercer influencia en el comportamiento de estos personajes. Max Weber (1965: 149-150) explicó muy bien este proceso. Sostiene que la conducta de estos hombres se originaba en algunas creencias y prácticas religiosas que estaban acompañadas de sanciones psicológicas que verificaban un sistema de vida racionalmente elaborado. Por ello, su preocupación estaba centrada no en la vida posterior sino, por el contrario, en lograr la salvación y un lugar en el cielo gracias a los méritos y a las buenas obras. Los benefactores jesuitas utilizaron la caridad cristiana y se desprendieron de sus bienes materiales con el objetivo de conseguir la indulgencia y la gloria eterna.

En busca del benefactor

Siendo provincial el padre Baltazar Piñas, se aprobó la fundación económica del colegio de San Pablo en 1581 por un personaje muy conocido en la Lima del siglo XVI: Juan Martínez Rengifo, funcionario y propietario de tierras, junto con su esposa doña Bárbara Ramírez de Cartagena, hija del no menos famoso oidor de la Real Audiencia limeña, Cristóbal Ramírez de Cartagena.

---

[46] 'Benefactor' en su acepción latina significa lo mismo que 'bienhechor'. Consúltese el *Vocabulario de Nebrija* (1516), el *Diccionario de Autoridades* (1726), el *Diccionario Latino-Español: Blanquez* (1968).

Al poco tiempo, se sumó a la fundación, como bienhechor, Diego de Porras Sagredo,[47] otro conocido personaje, además vecino y amigo de Martínez.[48] Ambos dejaron la mayor parte de sus bienes al colegio: de ellos, los más importantes eran propiedades rurales ubicadas en los valles de Lima y Chancay. Hasta su expulsión en 1767, dichas tierras constituyeron dos de las haciendas más importantes que tuvo la Compañía de Jesús en el Perú: la hacienda San Juan, ubicada en el valle de Surco, y la hacienda Santa María del Puquio, conocida también como La Huaca.[49]

Durante los primeros años de su existencia, el Colegio Máximo de San Pablo se mantuvo tan solo de las limosnas, unas pocas donaciones y capellanías. Entre las primeras donaciones de importancia, pero aún de poca magnitud para realizar la fundación económica del colegio, figura la realizada el 24 de julio de 1574 por la dama notable doña Inés de Rivera, mujer de Antonio de Rivera, ambos vecinos de Lima. Decía ella en el contrato suscrito para el efecto que «[...] doi e dono e hago gracia y donación pura mera, perfecta e irrebocable que el derecho llama entre vivos [...] a la casa y colegio de la compañía en Lima de un pedazo de tierras y solares incluido una huerta y chácara que lindan con el dicho colegio».[50]

Otra forma de adquisición de fondos eran las capellanías, que, a pesar de ser nominalmente grandes, como lo atestiguan sus principales, representaban pequeñas cantidades anuales para el colegio y de ninguna forma constituían capitales suficientes para el mantenimiento de los profesores y escolares del establecimiento. Como ejemplo de capellanías, figura la que don Juan Lorenzo León instituyó en 1577 con un principal de cinco mil pesos con la condición de que se realicen misas por su alma.[51] De forma similar, unos años antes, don Pedro de la Cruz instituyó dos capellanías en favor del colegio como legado testamentario del clérigo presbítero don Juan Muñoz Cordero. Este había fallecido en 1564 y, entre otras cosas, ordenaba a su albacea que formalice las capellanías, que recaerían en la iglesia o convento que él tenga por bien, con un valor de 1.800 pesos de principal para que se impongan «[...] en lo mejor parado que se valiere y de la renta que de ellas procediere se gaste en decir misa resada cada semana perpetuamente por la conversión de los naturales de este reino».[52] En ambos casos,

---

[47] Lohmann Villena (1983) hace una buena síntesis de la vida de Diego de Porras Sagredo.

[48] Véase Mateos 1944, vol. 2: 22. Véase también el volumen I, en especial la introducción, que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional.

[49] Véase Egaña 1954-1982, tomos II y III, en especial 1576 a 1581, años en los que fueron provinciales los padres José de Acosta y Baltazar de Piñas.

[50] AGN-CJ, Leg. 44, 1574.

[51] AGN-CJ, Leg. 01, Cuad. 03, 1577.

[52] AGN-CJ, Leg. 01, Cuad. 01, 1564.

estas redituaban solo algunos cientos de pesos al año, los que resultaban insuficientes para un establecimiento de esta índole.[53]

De la actitud de precaución —las llamadas razones de política— que los jesuitas tuvieron para aceptar donativos, se encuentra, a decir de uno de sus miembros autor de la crónica anónima, que:

> [...] que hasta oy es lenguaje común en la ciudad que si los primeros Padres que en ella entraron quisieran abrir la puerta a resibir lo que les daban, pudieran enladrillar la cassa de barras de plata, y por aver andado tan circunspectos en esto, nunca ha llegado el colegio [de Lima] a tener su edificio acavado, con ser muy llano y moderado, ni a poseer la renta necesaria para su sustento, pues nunca deja de aver muchas deudas, con tratarse muy parca y religiosamente. (Mateos 1944, vol. I: 195)

Hacia 1576, se aprecian ya los primeros intentos de fundación económica del colegio de Lima en primera instancia por parte de Diego de Porras Sagredo[54] y su esposa Ana de Sandoval. Entre las posesiones de Porras, se contaba una chacra que compró a Álvaro de Illescas, con sus respectivas casas en 1545, la que dio origen a la hacienda San Juan de Surco. En el año en que inicia las conversaciones con los jesuitas, adquirió la chacra colindante, perteneciente al convento de San Agustín, con lo cual sumó a estas más de cien fanegadas de tierras «eriasas y baldías», pertenecientes a la comunidad de indios del pueblo de Surco que habían sido confirmadas por Real Cédula del virrey Andrés Hurtado de Mendoza.[55] El visitador general, padre Juan de La Plaza, dio noticia de ello al expresar que «[...] un ciudadano trata ahora de dotar este colegio y de darle bastante renta para sustentar más de 50 subiectos; no está efectuado hasta ahora este negocio aunque se espera, se efectuará dentro de pocos meses [...]» (Egaña 1954-1982, vol. III: 2).[56]

El padre Plaza no se equivocó, ya que el 24 de febrero de 1577 se suscribió la escritura de donación. Sin embargo, ella otorgaba condiciones muy favorables para los esposos Sagredo, principalmente por contemplar una cláusula en la que se establecía que los jesuitas solo disfrutarían de dichos bienes luego de la muerte de los donantes.[57]

---

[53] Egaña 1954-1982, vol. III: 218, dice: «[...] el colegio de Lima hasta el año 81 ha vivido de sólo limosnas. El dicho año le dio fundación el licenciado Rengifo [...]».

[54] Sobre Diego de Porras se decía que era «uno de los mayores republicanos q. ubo en aquel reyno, tanto q. sucedía ponerle en la cárcel para constreñirle a admitir los oficios q. le daban, por ser hombre de gran cordura y madureza y muy amigo de cossas pías» (Mateos 1944, vol. I: 295; Egaña 1954-1982, vol. II: 98). AGN-CJ, Leg. 05, 1585.

[55] AGN-TP, Leg 01, Cuad. 01, 1545.

[56] Egaña. *Ibid.* t.º III, p. 2.

[57] Entre sus pedidos, figuran los siguientes: cada lunes se debían dar misas para sus almas; los jesuitas debían construir un altar o capilla en la capilla mayor para que fueran enterrados él y sus familiares; se colocarían sus armas o escudo en la iglesia; la Compañía enseñaría a los hijos de los curacas; etcétera.

La Compañía no estuvo de acuerdo con esta donación y, al final, no tuvo efecto alguno. Paralelamente, apareció otra oferta nada despreciable: la de los esposos Juan Martínez Rengifo y Bárbara Ramírez de Cartagena. Al presentarse esta situación, Diego de Porras realizó otra escritura de donación el primero de julio de 1581, la cual reconfirmó el 9 de agosto del mismo año. Ya era tarde, sin embargo, pues los jesuitas se habían comprometido con Juan Martínez, «[...] por ser [esta] una donación más generosa y desinteresada», lo habían aceptado y le habían otorgado el título de fundador y a Diego de Porras el título de Bienhechor.[58]

Después de hacer los contactos necesarios y de conversar con los padres jesuitas, los esposos Juan Martínez Rengifo y doña Bárbara Ramírez de Cartagena donaron al colegio de San Pablo, perteneciente a la Compañía de Jesús, como fundación económica para dicho colegio, las extensas tierras que tenían en la villa de Arnedo, conocida como la Dacha. Esta donación se llevó a cabo mediante la escritura de donación al provincial de los jesuitas, Baltasar Piñas, ante el escribano Esteban Pérez el 23 de agosto de 1581, y fue certificada por los escribanos Alonso de la Cerda, Pedro de Vergara y Francisco de la Vega el 14 de febrero de 1583.

Para el 6 de octubre de 1581, ante Esteban Pérez, Juan Martínez hizo una segunda escritura de donación, en la cual se ratificó en todo lo donado y además coordinó la toma de posesión de los bienes a favor del colegio. Los vecinos de la villa, Pedro de San Martín y Juan Aceñero, coordinaron este traspaso, ya que tenían una carta-poder del titular para que entregaran las tierras. Por parte de la Compañía de Jesús, los padres Diego Flores y Juan Ruiz fueron los encargados de recibirlas.

Inclusive ese mismo día Diego de Porras escribió una carta al provincial Everardo Mercuriano comunicándole sobre su donación. La respuesta no se hizo esperar y el 14 de septiembre de 1578 el padre Mercuriano escribió a José de Acosta para comunicarle que aceptaba la fundación pero que se debían negociar los pedidos del fundador. En el informe del 25 de abril de 1579 sobre la visita que realizó el padre Juan de la Plaza al Perú se informaba que aún no se había realizado la fundación del Colegio por parte de Diego de Porras (Egaña 1954-1982, vol. II: 290-295, 395-396, 412-414, 643-697).

[58] Véanse Egaña 1954-1982, vol. II: 102-185 y vol. III: 4-17; y Cobo 1964: 423. BNP-A620, f. 286. Resulta algo curioso, pero común en la época, que de los cinco hermanos que tuvo Juan Martínez solo una tuvo hijos. Juan no dejó descendencia ni legítima ni natural lo propio sucedió con Gracia, y Diego nunca se casó ni dejó hijos. La excepción la constituye María, quien engendró dos varones, Francisco y Alonso de Sosa. En BNP-Z1270 se halla una petición presentada por los hijos de María Rengifo para que nombren a esta como tutora de sus bienes (Los Reyes, 9 de octubre de 1592). La posición económica de sus padres les permitía llevar una vida sin mayores necesidades, hecho que los exoneraba como potenciales herederos de Martínez. La ausencia de herederos —esto no era determinante, ya que, en el caso de Diego de Porras, el otro benefactor del Colegio de San Pablo, a pesar de tener un hijo varón, destinó también sus principales bienes a los padres jesuitas—, la fe religiosa y los amigos que tenía en la Compañía, en especial el padre Francisco López, orientaron el interés de Juan a dejar sus bienes a esta como único medio para conservar su memoria en tiempos postreros.

La primera posesión del colegio de estas tierras se hizo el 13 de octubre de 1581 ante el escribano de la villa Francisco Martín. Entonces, Pedro de San Martín, «[...] estando en unas casas de la chacara y tierras de sembrar llamadas Acutan» (Egaña 1954-1982, vol. III: 66-68), en nombre de los esposos Juan y Bárbara, entregó a los padres jesuitas los primeros bienes cedidos en la escritura de donación, y fueron testigos Díaz de Campomanes, Luis Moran, Baltazar de Loranza, Alonso Hidalgo, Ruy Barba Cabeza de Vaca, Alonso Díaz, Francisco San Martín y Juan Leñero. El 14 de octubre el padre Juan Ruiz recibió las casas ubicadas en la villa y el 22 de octubre el padre Diego Flores recibió los cuatro esclavos, todo ante el mismo escribano y los mismos testigos.

Después, por virtud de una provisión de Su Majestad mandada por la Real Audiencia de la Ciudad de los Reyes, el teniente corregidor de la villa, Diego Muñoz Cernero, amojonó la heredad y citó a las personas que tenían tierras en los contornos de ellas el 24 de octubre de 1582[59] ante Francisco Martín, el escribano de la villa de Arnedo. La segunda y definitiva posesión por parte de los padres jesuitas se realizó el 9 de octubre de 1583 ante el mismo teniente corregidor y escribano. Esta donación fue beneficiosa para el colegio ya que recibió, aproximadamente, 550 fanegadas de tierras, 1.200 fanegas de pan de sembradura con una casa viña, un molino de pan que estaba dentro de la gran propiedad, seis a siete mil porrones de viña, una huerta, una laguna cercada de tapias donde se criaban puercos, 12 pares de bueyes, 12 pares de yeguas, cuatro esclavos, diversas herramientas, y tres carretas para transporte y trabajo de las tierras.

La propiedad tenía los siguientes linderos: de la bocatoma del río a la acequia que va a la villa, por el camino que va al pueblo de indios de Huaral, río abajo hasta dar en un cerro que divide estas tierras de las de Alonso Pérez. Por la parte superior con un cerro y por la falda del cerro hasta dar a un montón de tierra que está entre los cañaverales, junto al camino que lleva desde el pueblo de Huaral a la villa. Y volviendo del montón de tierra para arriba, linda con tierra de los indios del pueblo de Huaral hasta dar con un corral que fue de Diego Camacho, cerca a la acequia que va a la huerta de Francisco Quinaongo, y desde el corral hasta dar a la acequia que viene del molino y luego toda la acequia hasta la bocatoma del río.

El colegio también recibió unas casas ubicadas en la plaza de la villa que lindaba con el Cabildo, con una calle que dividía la casa de Alonso López de Figueroa con esta, una que daba a los chorrillos, además de siete cuadras de tierras alrededor de la villa. La donación incluía una viña que se encontraba a una legua de la Ciudad de los Reyes, en el valle de Lati, con 20 mil porrones de uva, una casa y bodega, 1.500 arrobas de vino

[59] En un documento encontrado en la BNP-A97 dice que fue el 4 de octubre del mismo año.

y cuatro esclavos. Esta viña limitaba con las tierras de las monjas de la Encarnación, las tierras del curaca Cristóbal Otachumbo, con las tierras de los indios del pueblo de Lati y con las faldas de un cerro. Dicha viña estaba ocupada y era administrada por Alonso Pérez —quien, además, era dueño de la tercera parte de estas tierras—. Juan Martínez Rengifo aclaró que aproximadamente en dos años compraría a Alonso Pérez la parte que poseía y, cuando él muriera, la propiedad estaría «libre y saneada». Dicha compra la realizaron los jesuitas en 1595.[60]

Estos bienes donados fueron los primeros que el Colegio Máximo de San Pablo recibió, ya que, como se ha notado anteriormente, la donación de Diego de Porras Sagredo se hizo efectiva recién cuando él y su esposa fallecieron.

Pedidos del donador

Juan Martínez también puso condiciones para la donación, las que fueron debatidas al interior de la Compañía para su aceptación. Estas fueron las siguientes:

1) Juan y su esposa deberían ser admitidos y recibidos como fundadores del colegio San Pablo, por lo cual gozarían de todos los privilegios que otorga dicho estatus.
2) Deberían ser enterrados en la capilla mayor de la iglesia del colegio en el lugar que Juan y su esposa señalaran, y se colocaría en dicho lugar un busto y el escudo de armas en honor de ellos. Además, los jesuitas deberían hacer «[...] obsequios y oficio de difuntos con la solemnidad que la Compañía de Jesús acostumbra hacer a sus fundadores» (Egaña 1954-1982, vol. III: 47-60).
3) Deberían ser enterrados Cristóbal Ramírez de Cartagena, padre de Bárbara; sus hermanos Fernando Cartagena e Inés Ramírez de Cartagena; Francisca Lozano Pinel, madre de Juan; sus hermanas; Gracia Rengifo y su esposo Juan Fernández de Heredia; María Rengifo y su esposo Melchor del Cadahalso.

---

[60] BNP-A625. AGN-T, Leg 18, AGN-CJ, Leg. 42. AGN-N, Esteban Pérez, Prot. 137, ff. 417-418, 618-619; Egaña 1954-1982, vol. III: 47-60, 63-65, 66-70, 74-75. En la viña de Lati le sirvió a Juan Martínez por seis años Mateo Corzo (1590-1595), cuyo trabajo consistió en engordar mulas y caballos con la alfalfa que producían esas tierras, la venta y compra de dichos animales, la crianza de pollos y gallinas, la siembra y cosecha de uvas para la preparación de vino, además de sembrar maíz, frijoles, melones y rosas, cobrando por ello 240 pesos corrientes anuales, 1/3 de los melones y otras semillas. El 29 de abril de 1595, a pocos meses de la muerte de Juan Martínez Rengifo, Mateo Corzo firmó con Bárbara Ramírez de Cartagena una escritura de concierto para continuar con los trabajos que realizaba, declarando haber recibido para ello «14 lampas e una tinaja e un asadon e una paila de cobre e un embudo de estaño». Sin embargo, encontramos que hacia junio del mismo año, el hermano jesuita Francisco López estaba arrendando en nombre de Bárbara las mismas tierras a Julián Ramos por el precio de 650 pesos corrientes más 250 libras de rosas al año.

4) Se trasladarían los huesos de la madre de Bárbara y se enterrarían en la capilla de la iglesia.
5) No se admitiría en la capilla mayor otro entierro, solamente el de Diego de Porras y su esposa.
6) A la muerte de los fundadores, continuarían con los privilegios «sus hijos y descendientes legítimos» (Egaña 1954-1982, vol. III: 47-60).
7) Se celebraría con mucho ahínco la «fiesta de la ascención de nuestro señor Jesucristo».
8) Además de las misas correspondientes que la Compañía de Jesús concede a sus fundadores, se realizarían, a nombre de Juan y Bárbara, misas en las tres pascuas del Señor (resurrección «movible»; Pentecostés «movible»; Navidad, 25 de diciembre); en los días de ascensión, 6 de agosto y transfiguración «movible»; en los días de las nueve fiestas de Nuestra Señora Madre (la Candelaria, 2 de febrero, Anunciación, 25 de marzo, Dolorosa «movible», el Carmen, 16 de julio, Asunción, 15 de agosto, Natividad, 8 de noviembre, Rosario, 7 de octubre, Inmaculada, 8 de diciembre y de la «O», 19 de diciembre); San Juan Bautista, 25 de junio; San Juan Evangelista, 27 de diciembre y San Bartolomé, 24 de agosto.
9) Los bienes donados en la villa de Arnedo serán administrados por la Compañía de Jesús desde la firma de la escritura de donación.
10) La viña en el valle de Lati pasaría a manos de los jesuitas cuando mueran Juan Martínez y su esposa pero, mientras ellos vivieran, harían las mejoras necesarias para que «haya aumento y no disminución».
11) El Colegio Máximo de San Pablo enseñaría a perpetuidad lecciones de gramática, curso de artes y letras.

Bajo estas condiciones impuestas por el donante, los jesuitas tomaron las tierras donadas, pero empezaron a cuestionar algunos pedidos en busca de que fueran beneficiosos para la Compañía.

El contexto histórico

Tomando como ejemplo el caso de Juan Martínez Rengifo, principal actor de esta historia, se observa la interacción y evolución de una nueva sociedad producto de múltiples factores. En particular, es interesante cómo aborda su vida económica y cómo, en los momentos finales de su existencia, se convierte en benefactor de los jesuitas. Conviene conocer qué intereses motivaron estas relaciones y sus cambios en toda la sociedad colonial a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Por ello, debe realizarse un análisis de la mentalidad de la época.

Debe tenerse en cuenta que la transformación de las mentalidades en Europa puede ser entendida a partir de los cambios que se suceden desde las últimas décadas del siglo XV, a raíz de la expansión mercantil. La búsqueda de nuevas rutas hacia la India provoca el descubrimiento de nuevas tierras y, a su vez, de un lugar de donde se extraen nuevos recursos (Marx 1969, vol. I: capítulos XXIX-XXXI).

Por otro lado, un punto importante en este período fue la acumulación de metales preciosos que produjo la inflación de precios, hecho que facilitó la transferencia de tierras a manos de otros personajes: lo que Maurice Dobb (1972: 213-262)[61] considera los inicios de la nueva clase. Todo este proceso genera un cambio notable en la mentalidad del conquistador, que va transformando su imaginario y haciéndose más sensible a raíz de la interacción de los límites periféricos producto del intercambio en el interior comercial y expansivo de Europa.[62]

Todo esto modifica las relaciones entre sociedad y religiosidad, tal como lo aprecia Huizinga: «No hay más que un paso desde esta magnificencia en la devoción a manifestaciones de humildad hiperbólica, que están llenas de pompa a su vez» (1990: 256).

También se transforman las ideas referentes a la consideración del lucro comercial como pecaminoso: se torna lícito si se dirige al sustento de la familia o a los necesitados. Toda esta idea cambia debido a que el lucrar es un negocio que practica la Corona y lo reproduce la población. Así se genera la acumulación de fortunas y el boato de personajes importantes en las colonias (Lazo 1925, vol. I: 30-32), en donde la Iglesia parece justificar las acciones de la conquista y la búsqueda de botín. A su vez, intervendrán interacciones entre los conquistadores y los conquistados, desarrolladas con el fin de un conocimiento para el mejor dominio del escenario.

A esto hay que sumar la influencia de la Reforma del siglo XVI, es decir, la auténtica revolución religiosa que puso fin a la unidad del mundo católico y apartó de la autoridad de la Iglesia de Roma y de sus dogmas a un buen número de iglesias nacionales o a una parte de los fieles, llamados protestantes. Aunque con retraso, el catolicismo responde, al fin, a los desafíos lanzados contra él: se trata de la Contrarreforma.

Puede verse, pues, que no solo se caracteriza esta época por los cambios políticos y económicos de aquel tiempo —grandes monarquías que sustituyen a la fragmentación feudal, incremento del capitalismo, importantes descubrimientos marítimos—,

---

[61] Debe considerarse también que Marx, en el tomo II de *El capital*, califica este período como un momento esencial en el desarrollo de la producción capitalista

[62] Véase el texto de Huizinga (1990). Este texto, aunque desarrolla la mentalidad de Francia durante el ocaso de la Edad Media, nos ayuda a entender cómo se sensibiliza el individuo como resultado de la interacción de los nexos periféricos y cómo dicha interacción despliega la suma de varias influencias que se manifiestan en diferentes comportamientos, en el modo de vida, ideales, concepciones, actitud religiosa, imagen de la muerte, etcétera.

sino también por las transformaciones intelectuales y artísticas —el Humanismo, la audacia del espíritu crítico y el retorno a la antigüedad, entre otros.

La Iglesia católica no se librará tampoco de la intensa necesidad de renovación, de las inquietudes de los creyentes, del profundo deseo de mejorar, de reformar las insuficiencias y los abusos ya denunciados en el siglo precedente. Con la Compañía de Jesús y el Concilio de Trento, en particular, el papado consigue restablecer la disciplina y favorecer una especie de rearme moral: da una formulación más precisa a los aspectos dogmáticos y recibe de la alianza con los Habsburgo una ayuda considerable para conservar sus posiciones tradicionales.

Como resultado, los nuevos conquistadores poseen toda una concepción medieval del mundo, por la cual ellos no solo ven una relación *vasallática* con la Corona, sino también viven bajo leyes —las Nuevas Leyes de 1542— de índole comercial, político-administrativo, según las cuales todo lo que se haga es debido a la existencia de un interés de por medio que beneficia a ambas partes. Es decir, estos españoles ya no tienen la intención de irse y acumular riquezas: la idea es quedarse, enriquecerse y eternizar su poder político en el cual la Corona, la Iglesia y estos personajes, por medio de negociaciones, buscan su mayor beneficio.

Sin embargo, a diferencia de la Edad Media, época en la que la propiedad de la tierra se hallaba bajo el criterio de vasallaje, se trata ahora de una segunda fase en la que el comercio, la empresa y la propiedad de la tierra serán los instrumentos que harán ingresar a las colonias en la economía del mundo. Se trata de un fiel reflejo del absolutismo que desarrolla un aparato administrativo que asegura el dominio de riquezas por medio de la tributación y la incorporación de una economía que extrae recursos de origen mercantil, como metales y otros bienes.

Los intereses por la acumulación de las tierras no se deberán simplemente a la búsqueda de prestigio social, sino que, desde ahora, se realizará una transformación que buscará trasladar el dinero obtenido gracias al comercio hacia los beneficios que brindaba la posesión de tierras, beneficios que trascienden el prestigio social y alcanzan, inclusive, la producción que sirve para proveer a un mercado interno en crecimiento. Muchas tierras comenzaron, de este modo, a explotarse para el desarrollo de un mercado interno motivado por el progreso de la pequeña empresa, producto de la escasez de productos, de los elevados costos de importación, del incremento de gastos suntuarios, de la revalorización de la tierra, del desarrollo de una economía no encomendera, del replanteamiento de la explotación indígena por medio de la utilización de sus autoridades (curacas) y de la concientización causada por las órdenes religiosas.

La Iglesia, por medio de los jesuitas, se enriquecerá por medio de misas y fiestas de santos, pero, en especial, por medio de ceremonias fúnebres, pues era ya una costumbre enterrarse en las iglesias por la idea de estar más cerca de Dios. De este modo, las donaciones dadas eran no solo el pago de misas de honra sino de la búsqueda del perdón divino para no caer en el infierno.

Las donaciones eran parecidas a un contrato; un ejemplo es el pedido de Juan Martínez Rengifo, para la construcción de capillas y colegios. Para diferenciarse de un contrato, se reconfiguran los términos para que la población se sume a esta actividad, y que ni la Corona ni la población la vean como un negocio celestial.

El español cambia su conducta. No solamente busca el cielo sino también perpetuar su poder, nobleza y actos en la tierra. Ahora busca otro tipo de privilegio, ganar una reputación que se hace perpetua con la muerte. La idea es eternizarse entre los vivos.

La noción del beneficio que busca el donante ha cambiado, pues ya no se trata de un interés que busca la oración como medio de salvación y prestancia social, pues esto ya no logra satisfacer a los nuevos conquistadores. Ellos cambian el objeto de la oración, que no solo basta para el perdón divino y que ya no es una necesidad tan urgente. Lo que se busca ahora es eternizarse por medio de la construcción de obras y donaciones, resaltar el poder político que representaba el personaje y trasladarlo a su familia. Los ejemplos que aparecen en la tesis muestran de qué manera los objetivos de las donaciones a la Iglesia persiguen un beneficio mayor y ya no el perdón divino dado por la Iglesia, en relación con el cual la devoción era una forma de manifestar la grandeza del espíritu.

Las personas satisfacen su espíritu mediante este tipo de donaciones, por medio de un contrato, para lograr el descanso eterno y el perdón divino, pero, además, buscan perpetuar su presencia en la comunidad, tanto en la vida como en la muerte. Debe entenderse que, en todo el proceso de esta segunda generación, surge la figura de los jesuitas con el propósito de dinamizar la conquista ideológica de los indígenas, hecho que aseguraría el dominio de la mano de obra. Además, son estos religiosos los encargados de reformar la Iglesia en el virreinato del Perú. Es decir, se trata de todo un acuerdo entre personajes que reforman la colonia y que tienen poder.

CONCLUSIONES

Debe tenerse muy en claro que la fundación de un colegio jesuita no concluía con la construcción del local, sino que terminaba cuando lograban conseguir —después de seleccionar a muchos candidatos— un buen benefactor cuyos bienes y rentas lo convertían en un personaje importante, capaz de realizar una donación apropiada a las necesidades de la institución.

El principal motivo de la donación realizada por el licenciado Juan Martínez Rengifo fue mantener su estatus de personalidad importante —que obtuvo a lo largo de muchos años de trabajo en diversos campos— en la sociedad colonial, por medio de un acto que le permitió mantener su nombre y el de su familia en el recuerdo de las generaciones ulteriores. Por ello, escogió el colegio de la Compañía de Jesús más importante de América del Sur.

La conquista espiritual de América tuvo un nuevo espíritu renacentista cristiano en la Compañía de Jesús, ya que llegó a ser una de las órdenes religiosas caracterizadas por una mentalidad tridentina. Así, la Iglesia había encontrado la fórmula para resarcirse de las quiebras sufridas en Europa e imprimir en el naciente mundo moderno su sello de salvación y cultura.

Este colegio fue, en el siglo XVI y XVII, el principal centro cultural del Perú colonial, pues formó en lenguas y humanidades clásicas a los futuros sacerdotes jesuitas y jóvenes que aspiraban a ingresar en la Universidad de San Marcos. Además, concentró la más voluminosa, variada y mayor biblioteca de América del Sur. También ofreció la más surtida farmacia y ocupó así el primer puesto en la vida académica del virreinato, con lo cual llegó a formar profesores que ocuparon cátedras en casi todos los colegios y universidades de América.

Los jesuitas son utilizados políticamente para un cambio en las prácticas políticas de concientización y evangelización, además de ser los encargados de la Contrarreforma en la Iglesia, considerando que la vanidad y el poder no son ya tomados como pecados, debido a que la Iglesia ha perdido el control que tenía sobre el imaginario de la población española. En lo referido a lo económico, todas las ideas cambian como producto de la expansión europea. Por todo esto, la Compañía de Jesús pudo concentrar muchos bienes provenientes de donaciones para la construcción de capillas, colegios y tierras, así como de los pagos por misas y matrículas de personajes muy importantes de la colonia.

Estos benefactores, fundadores de colegios, llegan con todo un universo mental producto de las políticas de expansión y consolidación del sistema colonial implantado por Felipe II, afectadas también por la Contrarreforma del siglo XVI, en la cual los jesuitas jugaron un papel determinante en la conservación de la feligresía dentro de los patrones cristianos y en que esta se convirtiera en la expresión moderna de la segunda fase de la expansión política y del Renacimiento. Es importante manifestar que el crecimiento de los jesuitas se da por medio de los comportamientos de las donaciones de la población.

En la transformación de las mentalidades en el siglo XVI, influyen diversos elementos universales, como la influencia de la Reforma, el Humanismo y la Contrarreforma. Además, influyen elementos más particulares, asociados con la realidad española, como el final de la Reconquista, el rol de la Iglesia y la conversión de España en imperio. Esto se refleja en las formas en que los individuos se relacionan con Dios —los protocolos notariales, el arte, la misa y la oración, la muerte y las ceremonias religiosas .

La actitud de Juan Martínez Rengifo y sus contemporáneos se caracteriza por colocar su interés personal e individual a la par, e incluso por encima, del interés por su religión y su rey. La relación planteada con Dios es distinta de la que existe en la época feudal. En ella había una actitud de sumisión y resignación frente a las disposiciones o el destino planeado por Dios. En este momento, se aprecia una relación más horizontal (o menos vertical).

Gracias a las donaciones y favores hechos a los representantes de Dios en la tierra —la Iglesia y, en el caso de este estudio, la Compañía de Jesús—, el donante podía ganar y negociar su pase al cielo. Entonces se debilita la relación de sumisión y el hombre puede empezar a tomar control de su vida, cuando anteriormente solo cumplía el destino asignado por Dios. Significa esto que la Iglesia se puso al nivel del hombre, dejó de estar al nivel de Dios. El hombre negocia con la Iglesia y Dios ya no determina su vida, pues el hombre ganó una nueva posición frente a ella, la cual le permite colaborar en sus propósitos y no ser simplemente un instrumento. Todo esto presenta una contraparte: el hombre puede negociar su entrada en el cielo. Para ello tiene toda una vida que ha desarrollado con apego a la religión y, por eso, merece un premio, pero este premio, ganar el cielo, no puede ser igual para todos. Mediante ciertas acciones —donaciones—, se puede alcanzar una vida en el cielo mejor que la de cualquier otro.

La vida pública y privada —reflejada en la conducta social, política y económica— del funcionario colonial licenciado Juan Martínez Rengifo muestra, por medio de la donación de su hacienda Santa María de Puquio a los jesuitas, una compleja red de elementos medievales, renacentistas y modernos en las mentalidades de los personajes del mediados del siglo XVI, así como también las invisibles determinaciones del escenario global en la conducta y el manejo de las instituciones de ese mismo período.

En el caso peruano, el sistema de haciendas —desde sus orígenes— se expandió y creció gracias a las tierras comunales de los indígenas, a la nueva política económica de la Corona —después del problema ocasionado por las encomiendas— y a las nuevas condiciones sociales y económicas impuestas por la Corona. Este hecho originó el control de las poblaciones nativas mediante los mecanismos económicos y jurídicos de las haciendas —propiedades rurales—, muy distintos a la dominación administrativa-fiscal de las encomiendas.

FUENTES

Archivo General de la Nación (AGN)

- Protocolos Notariales (AGN-N)
  Juan García Tomino n.º 38, 39, 40, 51
  Juan Gutiérrez n.º 70, 72, 73, 74
  Alonso Hernández n.º 85 / Blas Hernández n.º 93, 94, 96
  Ambrosio de Moscoso n.º 119
  Joan de Padilla n.º 124
  Esteban Pérez n.º 130, 131, 137
  Francisco de Ruano n.º 146
  Pedro González Contreras n.º 164

- Títulos de Propiedad (AGN-TP)
  Leg. 01. Cuaderno 1, 1545. Cuaderno 6, 1561. Cuaderno 10, 1565. Cuaderno 12, 1578
  Leg. 02. Cuaderno 20, 1593
  Leg. 09. Cuaderno 201, 1601
  Leg. 34. Cuaderno 660, 1594
- Compañía de Jesús (AGN-CJ)
  Capellanías. Leg. 1
  Censos. Leg. 05
  Contencioso. Leg. 12
  Colegios. Leg. 24
  Cuentas de Colegios. Leg. 42
  Donaciones. Leg. 44
  Fundaciones. Leg. 53, Leg 54
  Sermones. Leg. 62, Leg 64
  Títulos de Propiedad. Leg. 66, Leg. 75, Leg. 76
- Juzgado de Caja General de Censos de Indios (AGN-JCGCI)
  Leg. 1 (1569-1605)
- Derecho Indígena (AGN-DI)
  Cuaderno 688, 1575
- Real Audiencia (AGN-RA)
  Leg. 34, Cuaderno 236
- Temporalidades (AGN-T)
  Títulos de Hacienda. Leg. 18, Leg. 24.
  Cuentas de Haciendas. Leg. 160, Leg. 162
  Biblioteca Nacional del Perú. Sala de Investigaciones
- Manuscritos:
  A-40/A-84/A-120/A-134/A-256/A-291/A-299/A-345/A-620/A-625/C-3817/Z-270/Z-1271/Z-1279

Bibliografía

Bonavia, Duccio y Roger Ravines
1967 «Las fronteras ecológicas de la civilización andina». *Amaru,* n.º 2, Lima.

Bromley, Juan
1945 *Evolución urbana de la ciudad de Lima.* Lima: Lumen.

Cobo, Bernabé
1964 *Obras completas.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

DOBB, Maurice
1972 *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo.* Buenos Aires: Siglo XXI.

EGAÑA, Antonio y Enrique FERNÁNDEZ (eds.)
1954-1982 *Monumenta Peruana*, Monumenta Historica Societatis Jesu. 8 tomos. Roma: Apud Monumenta Historica Societatus Iesu.

HUIZINGA, Johan
1990 *El otoño de la edad media.* Madrid: Alianza Editorial.

KEITH, Robert
1976 *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast.* Cambridge: Harvard University Press.

LAZO, Carlos
1992 *Economía colonial y régimen monetario. Siglos XVI-XIX.* 3 tomos. Lima: BCR.

LEVILLIER, Roberto (ed.)
1921 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles (Siglo XVI).* XIV tomos. Madrid: Imprenta de Luis de Pueyo.

LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo de
1906 *Descripción breve del Perú.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

LOCKHART, James
1986 *El mundo hispanoperuano. 1532-1560.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

LOHMANN VILLENA, Guillermo
1983 *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima (1535-1821): crónica y estudio de un grupo de gestión.* 2 tomos. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

MACERA, Pablo
1977 «Feudalismo colonial americano. El caso de las haciendas peruanas». En *Trabajos de Historia.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, t.º III.

MARX, Carlos
1969 *El capital.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

MATEOS, Francisco
1944 *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica Anónima de 1600.* 2 tomos. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

MELLAFE, Rolando
1969 «Frontera agraria: el caso del virreinato peruano del siglo XVI». En *Tierras nuevas: expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX).* Alvaro Jara (ed.). México D. F.: El Colegio de México.

Murra, John
1975 «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP, pp. 59-115.

Ots Capdequí, José María
1946 *España en América. El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial*. Trujillo: Universidad de Santo Domingo, pp. 67-80.

Puente Brunke, José de la
1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial.

Rosas Cuadros, Emilio
1976 *La provincia de Chancay en la Colonia y Emancipación*. Lima: s./e.

Ruigómez Gómez, Carmen
1988 *Una política indigenista de los Habsburgo: el protector de indios en el Perú*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica.

Torrecilla, Martín
1721 *Enciclopedia Canónica, civil y ortodoxa*. Madrid: Blas de Villa-Nueva.

Torres Saldamando, Enrique
1908 «Un filántropo». *Revista Histórica*. Lima, pp. 307-313.

Vargas Ugarte, Rubén
1963 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 volúmenes. Burgos: Aldecoa.

Vicens Vives, Jaime
1951 *Historia general moderna. Del renacimiento a la crisis del siglo XX*. 2 tomos. Barcelona: Montaner y Simón.

Weber, Max
1965 *The Sociology of Religión*. Londres: Methuen & Co.

Zavala, Silvio
1935 *La encomienda indiana*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.

Acciones para el cambio: el jesuita Francisco de la Maza en la historia del obraje de Cacamarca, siglos XVI-XVIII

Miriam Salas Olivari
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
Lima, Perú

Introducción

La historia del obraje de San Juan Evangelista de Cacamarca es muy larga y es tierra fértil para el análisis y comprensión de la sociedad colonial. Su fundación data de 1567 y su declive llega con la Independencia. Desde mediados del siglo XVII, fue conducido por jesuitas, aunque, a partir de entonces, perteneció al Monasterio del Carmen por decisión del rector del Noviciado de Lima, el padre jesuita Francisco de la Maza, quien fuera también el fundador de ese convento.

Debido a razones de espacio, centraremos nuestro análisis únicamente en el obraje de Cacamarca, aun cuando se sabe que su dinámica formó parte de la sociedad misma y estuvo estrechamente relacionada con la del resto de obrajes de la región de Huamanga y al macroespacio virreinal.

La investigación de la dinámica de los obrajes ha permitido vislumbrar que la historia de los obrajes se movió paralelamente tanto a la forma como los obrajes fueron financiados y manejados por sus propietarios, como a la política de la Corona sobre el sector. En ese sentido, el conocimiento de la organización y funcionamiento de los obrajes depende mucho de la gestión de sus propietarios, por lo que es indispensable conocer cuál fue la participación de estos en la política regional; cómo fue su forma de vida; cuál fue la constitución de sus familias; de qué manera ordenaron sus legados; cuál fue su sentir y la práctica de lo religioso; cómo caracterizaron sus intereses, pasiones, deseos y su ambición; cómo fue el manejo y el trato que le dieron a su gente. Todos estos factores tendrán una influencia directa sobre la evolución sufrida por la estructura física y la organización de los obrajes; la calidad y el volumen de la producción de tejidos y los alcances del mercado; los sistemas de trabajo creados de acuerdo con las circunstancias de la política general y la incidencia de estos en el crecimiento, despoblación o recuperación demográfica de la población indígena y, por ende, en los talleres textiles; la sistematización del tráfico de insumos y de sus

productos, en el alcance de los mercados; y los cambios operados en la distribución de la renta que generaron (Salas de Coloma 1998, t.° I: 23).

El estudio socioeconómico de los obrajes, unidad productiva básica del sector manufacturero textil colonial de la ciudad-región de Huamanga (Ayacucho-Perú), ha permitido conocer la dinámica del sector y los quiebres de las coyunturas socioeconómicas que se dibujaron durante su extensa existencia. De allí que cualquier tipo de análisis debe estar ligado a las coyunturas vividas por el sector textil y, en este caso en especial, al momento en que la política laboral del religioso Francisco de la Maza llevó a los obrajes a desplazarse de un ciclo de crisis a otro de largo auge. En ese sentido, la coyuntura vivida por los jesuitas en Cacamarca estuvo ligada a la historia que el mismo obraje experimentó en diferentes coyunturas desde su fundación hasta su crisis final. Los períodos que involucran a la sociedad misma fueron los siguientes: a) nacimiento y aparición masiva de los obrajes en 1570, dentro del auge de la economía de encomiendas y de la instauración de las grandes minas; b) crisis temprana desde 1605, aparejada a la de la economía de encomiendas; c) largo auge de 1660 a 1760, en medio de la crisis del mineral; y d) crisis final que se desencadenó en 1760 y que, desde las últimas décadas del siglo XVIII, señaló su decadencia total hacia los albores de la Independencia (Salas de Coloma 1986 y 1998, vol. I: 23).

El diseño de estas coyunturas, ratificadas por nuevos trabajos,[1] muestra un desfase en el sector minero, considerado como el polo de desarrollo de la economía colonial y, al mismo tiempo, en relación inversa con los ciclos de la producción textil en la península ibérica.

EN EL CICLO DEL NACIMIENTO Y APARICIÓN MASIVA DE OBRAJES EN 1570, DENTRO DEL AUGE DE LA ECONOMÍA ENCOMENDERA Y DE LA INSTAURACIÓN DE LAS GRANDES MINAS, HERNÁN GUILLÉN DE MENDOZA FUNDA EL OBRAJE DE SAN JUAN EVANGELISTA DE CACAMARCA Y EL DE VILCAS

El impulsor del obraje de Cacamarca, don Hernán Guillén de Mendoza, fue considerado por sus coetáneos como «vecino-feudatario y muy magnífico señor de la ciudad de Huamanga». Previamente, don Hernán, natural de Sanlúcar de Barrameda, había deambulado por todo el Perú, ocupado en librar innumerables batallas y cruzadas a favor de la Corona, así como en adquirir fortuna propia (Mendiburu 1934, t.° VIII: 246). Residió un tiempo en Lima, donde compró una casa-huerta colindante con la huaca de Santa Ana, y en el Cuzco, donde estuvo en compañía de su hermano Diego,

[1] Véanse, por ejemplo, Hurtado Ames 2000; Pereyra Plasencia 1986; León Gómez 2002 y; Salas Olivari (en prensa).

encomendero del repartimiento de Cumbapata que, igualmente, lo sirvió a él en las empresas que erigió.[2] Para poder acceder a la encomienda propia, en el tiempo de las guerras civiles, combatió tanto contra órdenes de líderes que defendían a la Corona como contra los que dirigían la facción contraria.[3]

Por su acomodo de último momento en el bando real, el soldado Hernán Guillén de Mendoza consiguió que, en el reparto de Guaynarima, La Gasca le asignara la encomienda de los tanquiguas, ubicada en Vilcashuamán, aunque supeditaba su tenencia a su avecindamiento en Huamanga. En esta ciudad, don Hernán no formó parte del grupo de conquistadores que la fundaron (Rivera Serna 1966: 73). Su nombre no aparece en las primeras actas del Cabildo huamanguino, institución que, integrada exclusivamente por encomenderos, se encargaba del gobierno de la ciudad, en realidad, de una ciudad-región, cuya jurisdicción abrazaba hasta el último límite del territorio sujeto a sus integrantes mediante la encomienda (Salas de Coloma 1998, t.° I: 73).

Este personaje aparece por primera vez registrado en los libros del Cabildo en mayo de 1561, como procurador y con el encargo de abogar por la reinstauración de la perpetuidad de las encomiendas que las Leyes Nuevas habían desconocido desde 1542, por las que los señores feudatarios, obstinadamente, seguían luchando por su derecho de conquista y servicios prestados a la Corona.[4] Don Hernán, ya como cabildante, participó activamente en dicha entidad. Ocupó repetidamente los diferentes cargos que formaban parte de su organigrama.[5] Su posesión momentánea de esas plazas le permitió, como a otros encomenderos, agenciarse una serie de mercedes y privilegios con los cuales fundó negocios de variado tipo. Y aunque, como muchos encomenderos-cabildantes y vecinos, don Hernán tentó convertirse en minero para satisfacer el primero de los sueños que los españoles que hollaron este territorio trajeron consigo, a la larga, fuera de su estaca en Huancavelica, el principal rubro de sus empresas fue la ganadería, seguido por la manufactura textil y el comercio.[6]

Don Hernán Guillén de Mendoza se destacó como obrajero. Erigió los obrajes de Vilcas y de San Juan Evangelista de Cacamarca, cerca de la ciudadela incaica de

---

[2] BN Z323, Testamento de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, mayo 27 de 1594: 16r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 72.

[3] AGI, Patronato, Leg. 102. R102. R14, Probanza de méritos y servicios de don Hernán Guillén de Mendoza en la pacificación del Cuzco contra Gonzalo Pizarro. Lima, octubre 6 de 1559. Documento que me hizo ll2egar el doctor Edmundo Guillén; Salas de Coloma 1998, t.° I: 73.

[4] BN A 203, Testimonio sobre la posesión de cuadras, tierras de Vilcas, molino y obraje; Salas de Coloma 1998, t.° I: 73.

[5] BN A 203, Testimonio sobre la posesión de cuadras, tierras de Vilcas, molino y obraje: 71r, 116r; BN A 603 (1568-76), Libro de cabildo de Huamanga; Rivera Serna 1965 (1586): 191-192; Salas de Coloma 1998, t.° I: 73.

[6] BN A 622, Libro de cabildo de la ciudad de Huamanga. Lima, 1589-95: 30r-v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 73.

Vilcashuamán y del pueblo de Huambalpa.[7] Igualmente, su temprana dedicación a la crianza de todo tipo de ganado convirtió a Guillén de Mendoza en un promisorio estanciero. Por ello, el Cabildo recurría a él cada vez que necesitaba abastecer con carne a la ciudad.[8]

Hernán Guillén de Mendoza, que ya en 1567 había fundado el obraje de San Juan Evangelista de Cacamarca mediante una merced del Cabildo, decidió, en 1586, en vista de las grandes utilidades que ese obraje le redituaba, fundar otro. Sin embargo, dado que el Cabildo estaba prohibido de hacer cualquier concesión de tierras para fundar obrajes por partida doble, hizo figurar a su hijo, don Diego Guillén de Mendoza, como peticionario de la merced de las tierras de Trigopampa y Guancapuquio, reconocidas como del Sol y del Inca, donde pensaba fundar su nuevo obraje.[9] La magnitud de esta área es dada a conocer por don Martín Ayarce, cacique principal de los indios soras, al declarar que en tiempo de los incas esas tierras eran «[...] corrales que estaban antiguamente dedicados al sol y eran señaladamente del ynga para depósitos de coca, charqui y lana [...] distantes a dos tiros de arcabuz de la ciudadela incaica»[10] y que «[...] quando fuese necesario en algún tiempo algunos sitios, tierras o edificios ay para poblar dies mil indios».[11]

Tanto el obraje de Cacamarca como el último obraje de los Guillén de Mendoza, al que, por su proximidad a la ciudadela incaica de Vilcashuamán, sus propietarios llamaron Vilcas,[12] se construyeron siguiendo las mismas pautas arquitectónicas. Sus edificaciones estaban cercadas y su puerta principal mostraba un candado grande,[13] colocado allí con el fin de preservar su producción de «[...] sayales, cordellates y frezadas con sus tierras debajo de los límites y mojones conforme los títulos» de los intrusos con malas intensiones.[14] El candado cumplía la doble función de impedir, también, el libre tránsito de los trabajadores.

Detrás de esos muros, los indios tanquiguas, bajo la dirección de su encomendero, habían levantado ocho galpones techados con paja alrededor de un solo patio. De ellos, siete servían de talleres textiles y el que quedaba hacía de vivienda del mayordomo. En

---

[7] BN Z303 (1596), De las cuadras, molino, obraje y alfalfar que se funda sobre tierras y depósitos del Inca; Salas de Coloma 1998, t. I: 74.

[8] BN A622: 30r-v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 73.

[9] BN Z303: 8r-v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 169; BN A603: 165r.

[10] BN Z303: 8r-v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 169; BN A603: 165r.

[11] BN Z303: 8v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 169.

[12] BN Z303; Salas de Coloma 1998, t.° I: 74.

[13] BN Z323 (1616), Petición de Pedro Guillén de Mendoza para que se tasen los bienes de Hernán Guillén de Mendoza: 6v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 170.

[14] BN Z323 (1616), Petición de Pedro Guillén de Mendoza para que se tasen los bienes de Hernán Guillén de Mendoza: 6v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 170.

el primer galpón, trabajaban los clasificadores y lavadores de la lana. En el que seguía, operaban los cardadores valiéndose de cinco pares de cardas de emborrar traídas especialmente de España. En el tercer galpón, los hiladores accionaban veinte tornos armados con cigüeñales y husos. En los dos siguientes trabajaban, en uno, los urdidores y, en el otro, los tejedores sacaban piezas de sayales de cuatro telares y frazadas de un telar confeccionado, especialmente, para tal propósito (Salas de Coloma 1998, t.° I: 170).

Los galpones restantes actuaban como despensa, percha y morada del mayordomo. En el almacén se guardaban, en las repisas que recubrían las paredes, las herramientas en desuso o en perfecto estado, e insumos de producción como lanas, hilazas, tintes, entre otros. Además, a Cacamarca, como obraje que se preciaba de serlo, no le faltaba su correspondiente batán, el que todavía no tenía una casa sólida que lo cobijase, pues solo lo protegía de la intemperie un «buhijo de paja». Como consecuencia, su puerta de ingreso lucía cerradura con llave (Salas de Coloma 1998, t.° I: 170). Recién en 1612 la capilla de este obraje llamó la atención del tasador.

El trabajo en los talleres de estos dos obrajes, el de Vilcas y el de Cacamarca, así como en todas las propiedades de Guillén de Mendoza, a la usanza de la época, descansó en los indios tanquiguas de su encomienda. La llegada de los operarios textiles se aseguró, primero, por la celebración de un «conzierto» entre el encomendero y los curacas tanquiguas. El trato se firmó en Huamanga el 21 de agosto de 1567, ante Juan de Losada, corregidor y justicia mayor de la ciudad. Mediante ese concierto, se le fijaba al propietario una asignación total de «[...] sesenta muchachos y otros tantos tributarios de los yndios tanquiguas para la labor y beneficio de su obrajes»,[15] aunque, independientemente de ese contrato, en esta época inicial en que el poder de los encomenderos era incuestionable, Guillén de Mendoza acostumbró fijar libremente, de acuerdo con su omnipotente voluntad de encomendero, el número de operarios que debían asistir a su obraje.

Después de la presencia de Toledo, cuando el funcionamiento y el avituallamiento de los obrajes con trabajadores indígenas pasaron a depender de la real voluntad de la Corona —que privilegiaba el sector minero—, una provisión real establecía el número de trabajadores que asistirían a trabajar a su obraje como a los demás. Se estableció que los operarios ya no serían solamente tributarios sino que también se incluiría a niños y ancianos, sin contemplar las nefastas consecuencias para aquellos que aún no tenían las fuerzas físicas necesarias o las habían perdido ya. En ambas etapas, sin embargo, los operarios indígenas que estuvieron sujetos al trabajo en los talleres textiles de Cacamarca o Vilcas no recibieron mayor compensación que una satisfacción pecuniaria

[15] BN B370, Despacho expedido por el Superior Gobierno a pedimiento de Hernán Guillén de Mendoza confirmando la posesión en que se hallaba del obraje de Cacamarca. BN Z213 (1616), Concierto entre Hernán Guillén de Mendoza y los indios tanquiguas: 164r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 368.

Cuadro 1
Cacamarca: evolución en el abastecimiento de mano de obra, siglo XVI

Año	Obraje	Tipo de asignación	Tributarios	Viejos	Niños	Total	Autoridad que autorizó	Etnias
1577	Cacamarca	Concierto	¿¿?	¿¿?	¿¿?	¿?	Kuraka/ corregidor Losada	Tanquiguas
1580	Cacamarca	Licencia	330	330	660	120	Toledo	Tanquiguas
1590	Cacamarca	Provisión	330	—	330	60	Virrey Mendoza	Tanquiguas
1606	Cacamarca	Provisión	630	—	330	60	Virrey Velasco	Tanquiguas

Fuente: Salas 1998. t.° I: 364-368; Salas 1976 (1601): t.° I: 61r, 91v, 90v, 93r, 94r, 95r, 96r, 97v, 98r; BN, Despacho expedido por el Superior Gobierno a pedimento de Hernán Guillén de Mendoza confirmado la posesión en que se hallaba del obraje de Cacamarca; BN Z 213 (1616), Concierto entre Hernán Guillén de Mendoza y los indios tanquiguas; BN Z312, Expediente sobre la petición presentada por Luis Guillén de Mendoza y Lorenzo Guillén de Mendoza, herederos, para que se le confirmara la posesión de bienes; BN Z313, Dote de Micaela Guillén de Mendoza.

similar o por debajo del monto que servía para pagar su tributo o el de algún familiar (Salas de Coloma 1979: 72 y ss; Salas de Coloma 1998, t.° I: 443-465).

En Vilcashuamán, hacia 1576, en tiempos de Hernán López —su primer corregidor, que fuera enviado por Toledo—, ya se había configurado el número de repartimientos, sus propietarios, los indios tributarios, la tasa tributaria global anual de la provincia y la tasa individual ascendente a cuatro pesos al año por tributario. En el corregimiento de Vilcashuamán, de los diez repartimientos o encomiendas asignadas para entonces, los tanquiguas, luego de los hanan chillques sujetos en encomienda a Antonio de Oré —otro importante encomendero-obrajero de la época—, eran los más numerosos y los que pagaban más tributo. Los tanquiguas, junto a los hanan chillques, fueron los únicos grupos de Vilcashuamán que trabajaron en los primeros obrajes. Sin embargo, los tanquiguas, a diferencia del resto de etnias de la provincia que fueron «traspuestos por el Inka de diferentes lugares», eran originarios de la región, lo que los colocó en una situación de aislamiento casi total ya que en los dos frentes tenían señores que, en un tiempo u otro, los sojuzgaron.

Hernán Guillén de Mendoza, como encomendero, de acuerdo con la mentalidad de la época, creyó en una sociedad estamental justificada teológicamente por Dios, cuya figura fue estampada por el franciscano Luis Gerónimo de Oré en su obra *Símbolo católico indiano.*[16] De acuerdo con ese planteamiento social, don Hernán no cuidó la

[16] Véase Oré 1598, citado y analizado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 46.

Cuadro 2
Vilcashuamán: encomiendas y encomenderos, 1572-74

Encomienda	Encomendero	Tributarios	Tasa (pesos)
Hanan Chillques	Gerónimo de Oré	778	3.088
Pabres y wankas	Garci Diez de San Miguel	583	2.312
Urin chillques	Diego de Romani	605	2.400
Quichuas, Cañares, aymareas y yungas	Juan de Mañueco		1.383
Tanquiguas	Hernán Guillén	745	2.958
Condes y yungas	Juan Palomino	600	
Cavinas	Pedro de Rivera	323	
Totos, Putica, Pomebamba y Calcabamba		200	
Habitantes de San Cristóbal	Lezaña		
Chúcaras de Vilcancho	Sancho Cárdenas	132	

Fuentes: BN A336, Libro de Cabildo de Huamanga, 1568-70; Toledo 1975; Torres Saldamando 1967: 53; Salas, 1979: 50; Salas 1998: t.° I: 361.

vida, la reproducción o el bienestar de sus indios encomendados. Por ello, en orden al pago del tributo en dinero, mas no del de especies —cuyos frutos salían de las pocas tierras que les quedaba a los tanquiguas—, les asignó a sus encomendados trabajos variados y extenuantes en sus propiedades (incluidas las minas de Huancavelica), que prácticamente determinaron la extinción de su repartimiento a fines del siglo XVI.[17]

El trabajo de los tanquiguas en los obrajes de su encomendero se inició con la construcción de sus edificios; continuó en los talleres frente a husos, urdideras, telares,

[17] AGN, Derecho indígena (DI), Leg. 6, Cuad. 113 (1646), Real Provisión del marqués de Mancera fechada el 25 de noviembre de 1643 a favor del tesorero don Juan de la Maza, renovando en su favor las mercedes de los indios de mita para su obraje de Cacamarca: 2r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 389-390.

etcétera; y se complementó con el cultivo de las tierras aledañas para arrancarle cereales a la tierra que luego se intercambiarían por lanas en las punas gracias, justamente, a un nuevo trabajo que los tanquiguas comenzaron a practicar como arrieros. A todo esto habría que agregar los insumos de producción con que llegaba cada trabajador, su alimentación y su medicina, que corría a cargo de la comunidad. Sin embargo, la decena de telares de los obrajes de entonces, que producían anualmente alrededor de diez mil varas de telas que se vendían en la ciudad-eje regional o en la mina más próxima, les generaron a sus dueños una renta muy alta, producto de una baja inversión, descargada básicamente en los indígenas encomendados. Baja inversión y precios altos facilitaron a los propietarios obrajeros considerables ganancias (Salas de Coloma 1996: 18).

Colateralmente, en el hogar de los Guillén de Mendoza y Valdespino, al igual que en los de otros encomenderos, el padre, don Hernán, ejerció su autoridad de forma vertical, y buscó de su esposa Leonor de Valdespino y de sus 15 hijos obediencia absoluta. Por ello, Hernán Guillén de Mendoza decidió fundar ese segundo obraje y se hizo acompañar en la empresa por Diego, su hijo mayor —a quien le encargó su administración desde un inicio—, y se la retiró luego cuando este consiguió una merced de indios haciendo valer los méritos de él como padre en momentos en que aún vivía y a quien se le había restringido su derecho a utilizar libremente a sus indios tanquiguas: «[...] su padre se apoderó de el obraje y aprovecho de los fructos más tiempo de seys años [...]».[18] Su actitud determinó que el obraje de Vilcas momentáneamente cierre sus puertas y que en el de Cacamarca, que era el don Hernán, las herramientas, maquinaria y operarios se multiplicaran por dos.

Don Hernán limitó las posibilidades de realización de su hijo y ello hizo que «[...] el dho. diego guillén de mendoza siempre fue pobre durante el tiempo que se hizo un molino y obraje y era muchacho y estaba debajo del dominio paterno sirviéndole en todo aquello que le mandaba [...]».[19] Igual suerte corrió su hijo Rafael, quien, cuando pretendió construir en parte de las tierras de Cacamarca su casa y cultivar tierras en estado de eriazas, fue expulsado por don Hernán de sus dominios y su casa fue derribada. Legó todo como dote a su hija Micaela cuando se casó con Lorenzo de Aliaga: «[...] e mandado en dote [...] El citio de las tierras de Cacamarca donde don rrafael mi hijo avia fecho unas casas que yo derribe con sinco o seis fanegadas [...]».[20] Entonces Rafael no tuvo otra opción para liberarse de la autoridad paterna y

[18] BN Z313 (1616), Causas de cuentas dadas por don Diego Guillén de Mendoza: 231r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 89.

[19] BN Z313 (1616), Causas de cuentas dadas por don Diego Guillén de Mendoza: 231r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 89.

[20] BN Z313 (1616), Causas de cuentas dadas por don Diego Guillén de Mendoza: 700r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 89-90.

encontrar su propio destino que huir y mantener oculto su paradero a su padre y hermanos hasta 1615.[21]

En oposición, Mendoza, que destinó a sus hijas casaderas alrededor de cincuenta mil pesos en dotes matrimoniales, benefició con ese importante patrimonio familiar —incluidas las tierras de Cacamarca que Rafael quiso explotar— más a los yernos que a los hijos que no abrazaron el sacerdocio. Don Hernán Guillén de Mendoza, al igual que el resto de «señores de pro y provecho», no ayudó a sus hijos a construirse un futuro con sus propias manos.[22] Pretendió que sus hijos que no se hubiesen entregado al servicio religioso, que era la dirección que encauzaba con fervor, o que no hubiesen logrado un enlace exitoso, bajo su patrocinio como señor de la casa, permanecieran hasta su muerte bajo su autoridad y manutención. De esa forma, Guillén de Mendoza obligó a sus hijos a desperdiciar los mejores años de su vida activa a la espera de su muerte para alcanzar recién entonces su independencia económica y espiritual.

La economía familiar, sustentada en el trabajo servil de los indios encomendados, se resentía igualmente por el destino de buena parte de los ingresos a gastos no productivos. Guillén, como hombre prototipo de la época, también fue muy devoto como católico y auspició numerosas obras religiosas en el ámbito de la república de españoles. Propició que seis de sus 15 hijos abrazaran el sacerdocio y que cuatro de sus hijas ingresaran en el convento de Santa Clara. Colaboró en la construcción del Convento de San Francisco. Allí, se hizo construir una capilla mortuoria para él y su mujer, la cual ubicó debajo del altar colateral al mayor «[...] a la parte del Evangelio con la advocación del crucifijo [...] al pie de la sepultura», guiado por su creencia de que al descansar junto al altar estaría por siempre más cerca de Dios.[23] A la hora de su muerte, sus prejuicios sociales, ligados a su deseo de mantener su honorabilidad social mediante el mayor dispendio posible en sus oficios fúnebres, lo llevaron a destinar gran parte de sus bienes para costear un pomposo sepelio y a requerir cientos de misas para la salvación de su ánima.[24] Si bien su legado directo a la Iglesia fue pequeño, su solicitud de servicios religiosos fue profusa, puesto que enormes eran también sus dudas respecto de su salvación.

Don Hernán, como católico creyente en la eternidad, en sus últimos días, hizo un verdadero acto de contrición por el mal trato que les infligió a los indios durante sus

---

[21] BN Z313 (1616), Causas de cuentas dadas por don Diego Guillén de Mendoza, 185r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 90.

[22] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622; Salas de Coloma 1998, t.° I: 75.

[23] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622: 19r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 80.

[24] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622: 15r y ss.; Salas de Coloma 1998, t.° I: 80-81.

aciagos días de búsqueda. Su remordimiento lo instó a pedirles a sus hijos que su cuerpo ya inerte fuera acompañado por seis indios vestidos y alimentados decentemente ese día por ser «los pobres de nuestro señor Jesús», a quienes desde ese momento se les debería dar «limosna y se les tenga mucha reverencia».[25] Su impulso no se quedó en simples sentimientos o en representaciones públicas de bondad, pues llegó a donar pequeños bienes a los indios que estuvieron bajo su tutela, ya fuera para descargar su conciencia o para cumplir con ciertos pagos que en vida no reconoció:[26] «descargando en esto mi conciencia».[27] Su arrepentimiento penitente, sin embargo, no fue capaz de operar el milagro del renacimiento de las vidas humanas que exterminó. La pérdida irreparable de vidas afectó de tal forma sus intereses que, 18 años después, los últimos años de su vida, se vio obligado a revocar sus legados a favor de los indios por medio de un codicilo, porque «[...] oy estoi pobre nesesitado y cargado de deudas y sensos que al tiempo y gobierno que otorgue el dho. mi testamento [...]».[28]

Para entonces ni siquiera el tributo de sus indios llegaba a sus manos: «[...]de lo procedido en dinero [...] para entregárselo al padre Garci Dies de San Miguel presbítero del pueblo de Tiquiguas».[29] Además, don Hernán, en vida, había cedido el tributo en especies a otros acreedores y a los curas de la orden de San Francisco para que ejecuten mejoras en su convento y realicen por él obras pías.

En síntesis, la pobreza fue el signo que rodeó a don Hernán al final de sus días, debido a su mal entendimiento de la doctrina cristiana y a las pautas, tanto económicas como mentales, con que condujo su vida y que en su error lo llevaron a quedarse sin indios. Debe considerarse también el fasto con que envolvió su vida y la obra de la Corona que, hacia fines del siglo XVI, buscaba terminar con el poder de los encomenderos y con la presencia de obrajes en las Indias para hacer renacer su propia manufactura que Carlos V descuidó (Salas de Coloma 1998, t.° I: 83).

---

[25] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622: 17v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 81.

[26] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622: 15v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 81-82.

[27] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622: 16v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 82.

[28] BN Z323, Codicilo de Hernán Guillén de Mendoza. Huamanga, marzo, 13 de 1622: 26v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 82.

[29] AGN Z323, Expediente sobre la petición presentada por el Lcdo. Pedro Guillén de Mensoza para que se efectue la rasación de unos bienes raíces. Huamanga. 9 de septiembre de 1616: 6r-7v; Salas de Coloma 1998, t.° I: 82.

La gestión en Cacamarca del primogénito Diego Guillén de Mendoza en la crisis temprana aparejada a la de la economía encomendera, 1605-1634

Durante las primeras décadas del siglo XVII, la labor textil en el obraje de Cacamarca se encontraba frenada por su ausencia de brazos y de capital. Dentro de esta coyuntura, a los herederos Guillén de Mendoza no les quedó otro recurso que vender su obraje un 25 de noviembre de 1634 al tesorero don Juan de la Maza.[30]

En Cacamarca, tanto los de la Maza, de reciente arribo, como sus nuevos propietarios iniciaron el largo auge de 1660 a 1760 en medio de la crisis del mineral

El obraje de Cacamarca fue adquirido por don Juan de la Maza Usategui a los Guillén de Mendoza. El padre de don Juan, Gonzalo de la Maza, llegó a ser contador de la Cruzada y, como tal, dejó Oganio en Burgos, su tierra natal, y se trasladó al Perú en 1601 con varias comisiones de la Real Hacienda. Anteriormente, se había desempeñado como contador del Monasterio del Escorial, como ordenador de la Contaduría Mayor de Castilla y, en 1604, se le encargó establecer el Tribunal de la Cruzada en Lima, con lo cual se erigió como su primer tesorero mayor, oficio por el que percibía una renta anual de tres mil pesos ensayados de 12 reales (Mendiburu 1934: 257; Salas de Coloma 1998, t.° I: 108-109).

Don Gonzalo de la Maza y su esposa doña María de Usategui fueron fervientes católicos. Alojaron a Santa Rosa de Lima en su casa como huésped hasta su fallecimiento y, más tarde, en el solar que ella ocupó, edificaron un convento e iglesia en su honor (Mendiburu 1934: 257; Salas de Coloma 1998, t.° I: 108-109).

El tesorero, en comisión de servicios, pasó a Huamanga, donde nacieron sus hijos: Juan y Francisco. Estos y sus hermanas recibieron de su padre una cuantiosa herencia, fruto de los cargos públicos que desempeñó y de los negocios que montó con sus rentas. Juan de la Maza, como el primogénito, fue el más beneficiado y, además, heredó de su padre el cargo de tesorero. Con los bienes recibidos, don Juan adquirió, el 25 de noviembre de 1634, el obraje de Cacamarca. Desempeñó personalmente su administración, que solo cedió, ocasionalmente, a terceros, bajo la figura de arrendamiento, cuando obligaciones propias de su función pública lo alejaron de Vilcashuamán (Salas de Coloma 1998, t.° I: 109).

---

[30] AGN, Leg. 6, Cuad. 113, año 1646, Real provisión del marqués de Mancera despachada el 25 de noviembre de 1643 a favor del tesorero don Juan de la Maza; Salas de Coloma 1998, t.° I: 91.

El tesorero Juan de la Maza, como estrenado propietario obrajero, debió resolver en primera instancia la falta de trabajadores en los talleres que había adquirido. Le pidió al marqués de Mancera que renovara a su favor una merced de 1606 del conde de Monterrey, por la que le asignaba a Cacamarca: «treynta yndios tributarios y treynta yndios muchachos».[31] Lo logró en noviembre de 1643.[32] Pero cuando, con el documento en la mano, don Juan se dirigió a Huamanga y se lo presentó al corregidor de la provincia de Vilcashuamán, don Juan Ruiz de Castro, se dio cuenta de la imposibilidad de su realización porque, de acuerdo con

> [...] la última retasa, por donde pagan sus tributos los yndios del repartimiento de los Tanquiguas para lo qual parese haber quedado en el dicho repartimiento al tiempo que se acavo su revisita quarenta y siete muchachos de dies ocho años. Mando que en conformidad y cumplimiento de la dicha provisión se le den y acudan al tesorero Juan de la Maza dueño que al presente es del obraje de Cacamarca y a los demás que adelante lo fuesen con seis muchachos y nuebe dos avos ques la cantidad que cave en la setima parte de los dichos querenta y siete [...] y en quanto a los treinta yndios tributarios contenidos en la dicha provisión y a los demás muchachos a que se refiere atento a no caver en la septima parte de los yndios del dicho repartimiento enterados los que della dan de mita Para la lavor de las minas de guancavelica, ocurra el dicho tesorero ante quien y donde le convenga y pedir lo que le convenga [...].[33]

El tesorero de la Maza, como dueño del obraje de Cacamarca, solo entonces reparó en que su obraje recientemente adquirido contaba únicamente con seis muchachos de mita y algunos yanaconas que se le vendieron como parte del capital de Cacamarca. Para salvar la deficiencia centró su interés en poblarlo, poco a poco, con gente. El objetivo finalmente lo logró mediante entregas de dinero a corregidores, autoridades nativas y a los runas que llegaban, a quienes, además, llenaba de regalos, les asignaba una chacrita, les proporcionaba un buen trato y los endulzaba hasta que deseasen quedarse a trabajar y vivir definitivamente en su obraje. No obstante, hacia 1664, el obraje todavía era pequeño en cuanto a sus instalaciones. El maestre de campo, don Jacinto de Torres y Talavera, a quien Juan de la Maza encargó la administración de Cacamarca por seis meses mientras él se ausentaba a España, aseguró como especialista en la materia que «[...] será un obraxe muy corto que no se acuerda ubiese casa de teja sino muy corto galpón de bibienda de dos o tres piezas [...]».[34]

---

[31] ADI, Leg. 6, Cuad. 113 (1646): 2r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 389.

[32] ADI, Leg. 6, Cuad. 113 (1646): 2r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 389.

[33] ADI, Leg. 6, Cuad. 113 (1646): 2r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 389-340.

[34] AGN, Temps., Cacamarca, Tít. de Hdas., leg. 10, cuad. 40, año 1796, Testimonio de la escritura de arrendamiento del obraje de Cacamarca, 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 173.

Don Juan de la Maza, al final de sus días, encargó a su hermano, el padre jesuita don Francisco de la Maza, que funde en Huamanga el Monasterio del Carmen, el cual tendría como mayor respaldo económico, precisamente, al obraje de Cacamarca. La fábrica del convento se concretó en 1683. En ella don Francisco invirtió de su parte 55 mil pesos, con lo cual se constituyó, junto con su hermano, por esta y otras obras pías, en un gran benefactor de la Iglesia (Salas de Coloma 1998, t.° I: 109).

Como jesuita, Francisco de la Maza mostró una lúcida actuación pública. Fue calificador de la Inquisición, misionero en Huamanga, consultor del virrey marqués de Castellar, catedrático notable de los colegios de San Pablo, Real de San Bernardo del Cuzco y San Martín de Lima. Al final de su vida, como rector del Noviciado de Lima, decidió legarle todo su patrimonio a su orden. Este, cuando la muerte lo recogió el 28 de junio de 1685 a los 59 años de edad y 45 de jesuita, ascendía a sesenta mil pesos. De ellos, veinte mil le tocaron al Noviciado de Lima y cuarenta mil al Colegio de Huamanga. Por este motivo, el general de la orden lo declaró benefactor insigne. El padre Francisco, además, como albacea de su hermano, fundó una capellanía de 2.500 pesos a favor del Noviciado de Lima, instituidos sobre la hacienda de San Jacinto (Mendiburu 1934: 257-258; Salas de Coloma 1998, t.° I: 110.

El obraje de Cacamarca pasó, a la muerte de don Juan, al poder de las monjas carmelitas. Su hermano Francisco supervisó su administración durante mucho tiempo por encargo de su hermano. Durante su gestión, el jesuita «[...] lo fue mejorando a su costa haciéndolo todo de teja y poniendo negros y pailas sin que los arrendatarios poniesen un real en esto y por los muchos avios con que ayudaba fue aumentando alguna manera a los arrendatarios».[35] El obraje de San Juan Evangelista de Cacamarca, hacia 1685, cuando por insistencia de don Francisco fue alquilado por las monjas carmelitas al Noviciado de Lima, tenía ya dos patios sólidamente configurados, mientras que otro comenzaba a adquirir forma con la instalación temporal, a un lado de su cuadrilátero, de una rudimentaria cocina y un horno de pan y, al otro, de un lavadero de lanas y oficina de tintes.[36] En el primer patio, nueve piezas, entre almacenes y aposentos, dibujaban «los cuatro lienzos» de este espacio en forma de cuadrilátero. De estas piezas, dos lucían tejado y las restantes techo de paja, mientras que las habitaciones ubicadas en el lienzo central asentado frente al portón que daba a la calle eran las viviendas de los integrantes de la plana mayor. En el segundo patio, se ubicaban las oficinas o galpones del obraje propiamente dicho. En el cuadrilátero, uno al lado del otro, se distribuían los galpones que cobijaban 130 tornos, 3 husos, 18 telares y el urdidor,

[35] AGN, Temps., Cacamarca, Tít. de Hdas., Leg. 10, Cuad. 40, año 1796, Testimonio de la escritura de arrendamiento del obraje de Cacamarca, 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 174.

[36] AGN, Temps., Cacamarca, Tít. de Hdas., Leg. 10, Cuad. 40, año 1796, Testimonio de la escritura de arrendamiento del obraje de Cacamarca, 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 174.

mientras que el batán y el molino se encontraban fuera de las instalaciones del obraje, más propiamente, a la vera de una copiosa acequia (Salas de Coloma 1998, t.° I: 174).

Las monjas del convento de Santa Teresa decidieron alquilar su obraje —que era su principal bien inmueble—, porque, debido a su estado religioso y a su calidad de mujeres, no podían administrarlo. El padre Francisco de la Maza se opuso a esta decisión porque consideraba que los arrendatarios se preocupaban más por su provecho personal y descuidaban el pago de la merced conductiva y el mejoramiento de las instalaciones, con lo que retardaban el crecimiento del obraje y atentaban contra la conservación de la propiedad. También insistió en su punto de vista porque, para de la Maza, los arrendatarios no velaban por la paz, el bien espiritual y el amparo de los indios que eran lo que más le preocupaba. Don Francisco de la Maza remarcó esto último porque amaba «ternissimamente» a los indios que servían en Cacamarca y que «criaron a mi hermano D. Juan y que hasta oy día le estan llorando [...] y aun viven yndios que sirvieron a mis Padres y a mi me cargaron en sus brazos».[37]

Don Francisco de la Maza tampoco estaba de acuerdo con soluciones como la venta al contado o a censo del obraje de San Juan Evangelista de Cacamarca. A la primera alternativa se oponía porque, aunque el obraje se podía vender en «[...] cien sino doscientos mil pesos no ay donde ponerlos con seguridad. Los señores Inquisidores no hallan en Lima, ni fuera de Lima esta seguridad y se tiene por mejor el tener guardada la plata en la caja y en este caso de tener las madres la plata en la caja, de que van a gastar para sustentarse, sino del principal y más en Ciudad tan pobre».[38] A la venta de Cacamarca, bajo la forma de censo, también se oponía porque «[...] aunque al principio corriese bien los censos, en estos tiempos ya calamitosos a pocos años descaecen las fincas, y los Dueños y todo se reduce a pleitos o a perder el principal de los censos o parte del y los corridos de que ay tantos exemplares».[39]

Sus consideraciones en contra del alquiler del obraje a un civil, igualmente, se centraban en el hecho de que, al ser el obraje una empresa rentable, los curas y corregidores buscarían apropiarse o tener jurisdicción sobre él. En su opinión, ello podía evitarse si una institución religiosa lo regentaba, ya que, de producirse un conflicto, este se dirimiría entre poderes semejantes, se conculcaría la presencia de extraños y se

---

[37] AGN, Tribunal de la Inquisición, Contencioso, Leg. 33, año 1685, Documento redactado por don Francisco de la Maza sobre la inconveniencia de arrendar el obraje de Cacamarca. Huamanga, enero 21 de 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 111.

[38] AGN, Tribunal de la Inquisición, Contencioso, Leg. 33, año 1685, Documento redactado por don Francisco de la Maza sobre la inconveniencia de arrendar el obraje de Cacamarca. Huamanga, enero 21 de 1685.

[39] AGN, Tribunal de la Inquisición, Contencioso, Leg. 33, año 1685, Documento redactado por don Francisco de la Maza sobre la inconveniencia de arrendar el obraje de Cacamarca. Huamanga, enero 21 de 1685.

evitaría la quiebra del orden productivo. En todo ello, además, el jesuita involucraba el hecho de que al ser todas las religiosas del convento oriundas de la ciudad de Huamanga y al haber contribuido sus padres en el sostenimiento del monasterio, estas podrían, muy bien, hacer valer sus erogaciones para presionar y conseguir que se arriende el obraje a algún pariente. De esta manera, se propiciaría la formación de grupos antagónicos alrededor de cada interés y que, definitivamente, irían contra de la paz espiritual del convento.[40] En suma, el prior del Noviciado de Lima pensaba que el alquiler de Cacamarca solo ocasionaría que «[...] la mejor fundación del reyno pasaria en poco tiempo a ser lo peor».[41]

Su sentir frente al proyecto de las carmelitas lo obligó a trasladarse de Lima a Huamanga, pese a que con ello estaba «[...] arriesgando mi vida por haverme puesto en viage con poca salud, y lo demuestra el haberme visto obligado por el camino a darme dos sangrias muy copiosas en términos de pocas horas».[42]

Para don Francisco de la Maza, la única solución viable al problema estaba en arrendar enfitéuticamente Cacamarca al Noviciado de Lima, entidad que contaba con el capital suficiente para solventar su costoso proceso productivo. Con esto, además, las madres conservarían la propiedad de Cacamarca y recibirían una renta anual fija y segura. Asimismo, avalaba su decisión el hecho de que, al estar el Noviciado regentado por la Compañía de Jesús, recibiría el respaldo de esta frente a cualquier intromisión de curas y corregidores sin molestar a las religiosas.[43] Con estos instrumentos, para 1685, hacía seis años que el prior del Noviciado y fundador del convento de las carmelitas descalzas de Huamanga solicitaba al padre provincial de la orden, Martín de Jáuregui, su aprobación. Pero este se negaba aduciendo que el obraje «no les era de utilidad».[44] Los jesuitas del Noviciado de Lima tenían otras propiedades agroindustriales que les proporcionaban grandes ganancias. Igualmente, sus propiedades en la propia Huamanga eran numerosas. Los jesuitas, desde su llegada a la región a inicios del siglo XVII, pasaron a ser un elemento dinamizador de la economía colonial regional y se convirtieron en propietarios de las haciendas de Ninabamba, La Viñaca, Moyoc, Pampay, Suso, Qeqra, Ayrabamba, Chilcaxasa, Aco, Pamay-Yucay, Quechanchecchipata, Chepita, y Texahuasi; los hatos y chacras de Paucho, Guacropuquio, San Pedro, Llamoqtachi; un molino,

[40] AGN, Tribunal de la Inquisición, Contencioso, Leg. 33, año 1685, Documento redactado por don Francisco de la Maza sobre la inconveniencia de arrendar el obraje de Cacamarca. Huamanga, enero 21 de 1685.

[41] AGN, Tribunal de la Inquisición, Contencioso, Leg. 33, año 1685. Documento redactado por don Francisco de la Maza sobre la inconveniencia de arrendar el obraje de Cacamarca. Huamanga, enero 21 de 1685.

[42] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 111.

[43] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 112.

[44] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 112.

trece tiendas, rancherías en el barrio de San Sebastián; casitas en diferentes barrios; entre otras propiedades:[45] de allí que, cuando el padre Francisco de la Maza les ofreció el obraje en alquiler, no se sintieron muy entusiasmados por tomarlo.

De este modo, el padre Francisco decidió viajar a Roma para lograr que el general de la orden accediera a la firma del contrato. Logró su propósito solo después de haber hecho una cuantiosa donación al Noviciado «[...] con la ocasión de haverme dado Dios algunos medios para que yo se los pueda aplicar al Noviciado de suerte que no le sea inútil mi pretensión componiendo el amor de dos cosas que son esta Fundación y la Casa del Noviciado, con esta diferencia que tengo por fin la Fundación, y por medio al Noviciado [...]».[46]

Después de todas las peripecias pasadas, el padre De la Maza logró su objetivo y pasó el obraje de San Juan Bautista de Cacamarca al Noviciado de Lima bajo la modalidad de alquiler enfitéutico por un lapso de cien años que correrían a partir del 5 de mayo de 1685, aunque sin que se dejase de cumplir con las formas y de seguir con el trámite legal pertinente. Se mandó dar treinta pregones para evitar suspicacias «[...] y quexas de casi toda la ciudad contra las Madres por estar los pretensores unos con otros unidos por parentesco o amistad».[47] Solo cinco meses más tarde el padre Francisco de la Maza falleció (Salas de Coloma 1998: t.° I: 113). En su empeño se le fue la vida por lograr su objetivo de «[...] asegurar la conservación de dho. obraxe de que pendían yndios feudatarios y consiguientemente la congrua y renta de las religiosas del dicho monasterio».[48]

El Noviciado tomó Cacamarca en arrendamiento enfiteútico por cien años a razón de siete mil pesos anuales por los siete primeros años y cuatro mil pesos por los del resto de la centuria. La transacción le aseguró al Convento de las Carmelitas una renta anual fija, libre de todo gasto con preservación de su capital. Esa renta pasó a ser la más alta recibida por convento alguno en la ciudad, incluidos los más antiguos. De él, con orgullo, el padre De la Maza decía: «[...] en lo interior es mexor que el del Cuzco y quanto a la Iglesia tan bueno o mejor que la que tienen las Madres en Chuquisaca [...]».[49]

El obraje de San Juan Evangelista de Cacamarca vivió bajo la administración de los jesuitas un período de largo auge que se prolongó desde 1685 hasta 1767,[50] el que se venía dibujando desde 1660. Con los jesuitas, Cacamarca llegó a la cúspide gracias a su poder político, y a sus virtudes administrativas y financieras. Para los jesuitas, en

---

[45] ADAY, Intendencia, Leg. 9, año 1806, citado en Urrutia 1985: 139; Salas de Coloma 1998, t.° I: 146.

[46] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685; Salas de Coloma 1998, t.° I: 113.

[47] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685: 9r; Salas de Coloma 1998, t. I: 113.

[48] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685: 9r; Salas de Coloma 1998, t. I: 113.

[49] AGN, Tribunal de la Inquisición, Leg. 33, año 1685: 9r; Salas de Coloma 1998, t.° I: 113.

[50] AGN, Temporalidades, Correspondencia, Leg. 275, año 1768-69, Carta de Sebastián Doral al Director de Temporalidades. Huamanga, febrero 1 de 1768; Salas de Coloma 1998, t.° I: 145.

esta época de bonanza, el pago de la renta de cuatro mil pesos anuales no les resultaba muy pesado y por ello, por *motu proprio*, deciden entregarles a las teresas, fuera de la renta fijada por el contrato y por vía de limosna una carga anual de bayetas, maíz y azúcar.[51]

Sin embargo, como hasta aquí se ha visto, esa coyuntura de auge no se presentó solo en Cacamarca manejado por jesuitas, sino en todos los obrajes de la región, aunque Cacamarca, libre de problemas hereditarios, manejo e inversiones, superó la producción del resto (Salas de Coloma 1998, t.° I: 146).

Igualmente, la nueva situación no fue exclusiva de los obrajes huamanguinos. Según Silva Santisteban, su número en el virreinato del Perú llegó, en los últimos años del siglo XVII, a trescientos. Durante este período de repunte, la producción de los obrajes sobrepasó largamente la producción anual del siglo XVI. En Vilcashuamán, el volumen de telas que en el siglo XVI se situaba en alrededor de las diez mil varas por unidad, durante esta coyuntura bordeó las sesenta mil. Este crecimiento se debió a (1) el cambio de propietarios pasivos a activos, quienes inyectaron capital en sus obrajes tanto para acrecentar sus condiciones de producción como para organizar un sistema de transporte y comercialización que haga posible la realización de sus mercancías en plazas cada vez más distantes; (2) la yanaconización de los trabajadores y la satisfacción de salarios más acordes con las ordenanzas que les permitió a estos centros productivos lograr continuidad en sus requerimientos de mano de obra especializada, junto con otros sistemas laborales que surgieron del pasado y otros nuevos que se inauguraron; (3) la pervivencia en importancia de los centros mineros donde acudían a vender sus productos, pues, a pesar de que las plazas mineras de Potosí y Oruro, que habían reemplazado a Huancavelica, acusaban una secular línea descendente en su producción argentífera y un equidistante descenso de su población, se habían visto obligadas a sustituir los textiles europeos por los nativos, que alcanzaron durante este período los más altos precios de su existencia (un peso por vara) y los mayores volúmenes de ventas jamás logrados. Según los registros notariales de Huamanga, las ventas anuales de cada obraje giraban en esas minas, por entonces, en alrededor de las treinta mil varas, a lo que también contribuyó el desabastecimiento de estas plazas con textiles europeos debido a la guerra que sostuvo la metrópoli con su mortal enemiga; y (4) el crecimiento de la población y de la actividad mercantil en la región de Huamanga, que absorbía un porcentaje casi tan importante como el de los centros mineros de la producción textil (Salas de Coloma 1998, t.° I: 58).

En la coyuntura de crisis, la despoblación indígena provocó una de sus más profundas fisuras. Los propietarios textiles aprendieron la lección. Entre ellos, una nueva

[51] AGN, Temporalidades, Correspondencia, Leg. 283, Carta de Cayetano Ruiz de Ochoa al director de Temporalidades, junio 30 de 1774.

idea comenzó a flotar en relación con los indígenas operarios. La nueva guía laboral fue sustentada por el sacerdote jesuita Francisco de la Maza en sus alegatos de defensa de la vida (Salas de Coloma 1998, t.° I: 404-406). Entonces, al indígena se le miró como la primera causa para conservar cualquier empresa en auge. También se consideró que el principal recurso para lograr la paz y la operatividad de las empresas debía descansar en la implantación de la fe en Cristo, el boato de las capillas y las alegorías de las fiestas religiosas, al margen de una muy necesaria e improrrogable implementación de mejoras salariales y un mejor trato.

Estas medidas caminaron de la mano con la transformación de los trabajadores, de indios encomendados en indios yanaconas, es decir, en indios asentados de manera definitiva en los territorios de la empresa rural para la que trabajaban. Los yanaconas quebraron sus relaciones con sus comunidades de origen, perdieron sus tierras y dejaron atrás a sus familias para pasar a ser considerados parte del capital de la hacienda, obraje o estancia a cambio de un pedazo de tierra solo con derecho de usufructo, un salario y protección de la mita o de cualquier otra exigencia laboral, tributaria y comercial de hombres que no fueran sus amos. Como un tributo a lo anterior, los yanaconas, que de propietarios de tierras pasaron a ser operarios-yanaconas de las empresas instaladas en su antiguo territorio, cambiaron su atuendo. Reemplazaron la yacolla, el uncu y la lliclla por calzones, chupas, jubones y polleras europeizados que imitaban los trajes de sus amos. Y comenzaron a festejar sus más sentidas fiestas en o desde su nuevo y, a la vez, majestuoso hogar espiritual: la capilla del obraje que con sus salarios engrandecieron poco a poco, todo ello mientras las temidas canteras y socavones de las minas se alejaron de su panorama. Su nueva condición les permitió esperar con mayor tranquilidad el próximo día. Con estos esfuerzos se consolidaron empresas que alcanzaron un prolongado auge que se proyectó desde la segunda mitad del siglo XVII hasta mediados de la siguiente centuria (Salas de Coloma 1998, t.° I: 147-148).

Las teresas, en unión con los jesuitas, lograron, gracias al enorme poder político y religioso alcanzado por la Iglesia a mediados del siglo XVII, una provisión del virrey Duque de la Palata, fechada en febrero de 1687. Por medio de esta, se les concedía «[...] 47 yndios de los constantes y asistentes en dicho obraje».[52] Con esta provisión se legalizaba el yanaconaje ya existente en Cacamarca, a la vez que se les adosaba a aquellos «[...] hasta el número de ciento y quando menos ochenta de otros agregados de los pueblos de la doctrina de Vischongo y otros circunvecinos y al monasterio de Sta. Clara [dueñas de Pomacocha se le concedía] ochenta indios [...]».[53] A los condes de

[52] AGN. Superior Gobierno, oficios al virrey, Leg. 1, año 1683-1757, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 392.

[53] AGN, Superior Gobierno, oficios al virrey, Leg. 1, año 1683-1757, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 392.

Pacomarca les tocó cubrir esa provisión que los favorecía en el punto que los liberaba de otras mitas, aunque el verdadero fin fue asegurarles a esos obrajes continuidad en su abastecimiento de mano de obra y, paralelamente, librar a esos obrajes de los vaivenes poblacionales y mitales.

Fuera de estos decretos, los jesuitas y las teresas de Cacamarca, junto con las clarisas de Pomacocha, obtuvieron otras cédulas que declaraban a sus obrajes libres de visitas de corregidores, pensiones, derechos reales y pago de alcabalas. Y en el caso negado de que los propietarios de obrajes no estuviesen ligados al poder religioso, necesariamente tenían que estarlo al poder político, convertido en el otro único camino posible para preservar la plana laboral yanacona existente en su obraje o para agenciársela por primera vez. Para los laicos era imprescindible tener algún cargo en el Cabildo o el cargo de corregidor de la zona donde estuviese fundado su obraje para conseguir prebendas en el sector. Este último caso fue el de los Vega y Cruzat, dueños de Chincheros que, a partir de la segunda década del siglo XVIII, obtuvieron los cargos de corregidores y cabildantes en Huamanga y de corregidores de indios en las provincias de Vilcashuamán, Parinacochas, Huanta y otras (Salas de Coloma 1998, t.° I: capítulo 2).

No obstante, pese a sus privilegios, los promotores de los obrajes ya estaban prevenidos de que el poder que los respaldaba no bastaba para preservar la continuidad de su empresa. Se dieron cuenta de que dentro de esa coyuntura, fuera de la provisión que legalizaba su operatividad o que les permitía impedir la injerencia en su empresa de autoridades civiles y religiosas, era imprescindible pagarles a los operarios crecidos salarios y brindarles un trato adecuado para evitar sus quejas ante las autoridades virreinales, las que podrían significar el cierre de sus establecimientos como en el pasado.

Las nuevas reglas de manejo laboral implantadas por los De la Maza en Cacamarca no diferían de las observadas en el resto de obrajes huamanguinos del período de auge. A estos, el padre jesuita Francisco de la Maza, hace dos siglos y medio, les dio el siguiente orden:

> [...] el bien temporal y espiritual de los yndios es posible hablando que el estado en que yo he puesto el bien temporal de los yndios del obrage, donde no ay pulpería, vino, aguardiente, miel, ni drogas en las pagas, ni he permitido que cura ni corregidor entre un real de granjería, no sin costa mía porque la padezcan los pobres pagandoles en plata: *obrage,* donde jamas yndio ha dormido encerrado ni con prisión, sino en su cassa; *obrage* donde tengo tierras sobradas para los yndios sin permitir que ni arrendatario, ni administrador, ni el mesmo convento del Carmen fundado por mi pueda sembrar en ellas; *obrage,* donde a los enfermos se les a cuidado de balde y con extraordinario cuydado, haciendo yo que se cosine en la misma cosina de mi hermano, o del arrendatario que he puesto sin descontarles nada por el Azucar, vino, aguardiente, miel y todas las medicinas necessariasa; *obrage* donde estan tan amparados y defendidos porque conserven lo que ganan, y tienen sus tierras y sus ganados, etc.; *obrage,* en que por espacio de 6 años tube

> seis esclavos no inclusos en el arrendamiento no solo para los reparos del obrage, y oficinas y fabrica de la capilla, sino por hazer también de balde casas a los yndios, y reparar otras, siendo yo algunas bezes el sobre estante; *obrage,* en que yo he sido el que he pagado los diezmos de los yndios porque no sean molestados; *obrage,* en que por los yndios doy un tanto por la ofrendas, porque no sean molestados, sin ponerselo en su quenta; *obrage,* en que a los pobres doy bueyes y rejas de balde, sal, y agi, etc.; *obrage,* donde todos los pobres tienen mortaja de balde, y algunas veces el entierro, *obrage,* único, singular, sin exemplar aprobado por Dios y confirmado *pues se han logrado sus frutos, y se ha servido de admitillos.*[54]

Para Francisco de la Maza, la clave del éxito en el manejo de su empresa estaba en la inversión de capitales, el poder político y, sobre todo, en el buen trato brindado a sus operarios que debía incluir además «[...] el que se pague en plata y en que tengan regularmente [...] un sacerdote asistente».[55]

La reaparición del yanaconaje rebautizado con el apelativo de indios libres o de su voluntad, como sistema de abastecimiento de mano de obra, trajo consigo una variación en el sistema salarial. El obraje de Chincheros, dividido en dos con la muerte de Gerónimo de Oré, trabajó también como el de Cacamarca, con yanas a quienes había que pagar si se deseaba retener. En 1650 el maestre del campo, Gabriel Vela de Cordoba, corregidor de la provincia de Vilcashuamán, al visitar el obraje de Chincheros, comprobó que la parte de «Gerónimo de Oré avia pagado siempre el trabajo a sus indios i que no devía a nadie».[56] La actitud de Oré estaba inducida, en primer lugar, por la experiencia del pasado de su familia, que la llevó a la ruina por tratar mal y no pagarles a los operarios su trabajo. En segundo lugar, su actitud se motivaba por la presión que sobre los propietarios debía ejercer la vigencia de la Real Cédula fechada en Madrid el 22 de febrero de 1680, que ordenaba que «[...] en quanto a los obrajes [...] se cierren y demuelan, y de ninguna manera se consienta repartirles yndios, y queden libre de su mita los que se les estan asignados [...] en vista del maltratamiento a los miserables yndios son mas notorias las vexaciones que reciben en los obrajes de paño, y otras labores que en ellos se fabrican [...]»,[57] política que, como ya se ha dicho, se debía a un nuevo deseo de la Corona por desbaratar la manufactura textil colonial para armar la propia (Salas Olivari, en prensa).

Aun cuando el promotor textil conjugase la tenencia de un obraje con la autoridad política del corregimiento que le permitiese sortear cualquier tipo de consideraciones, en conjunto los dueños tendieron a un mejoramiento de las relaciones de producción

---

[54] AGN, Tribunal de la Inquisición, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 406.

[55] AGN, Tribunal de la Inquisición, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 406.

[56] BN Z 97, Relación de los puntos para la provisión que se pretende sacar a favor de los herederos de Gerónimo de Oré, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 467.

[57] AGN, Superior Gobierno, Leg. 6, Cuad. 89, año 1681, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 393.

en sus obrajes. Se dejaron atrás las prácticas laborales obrajeras manejadas hasta mediados del siglo XVII, que llevaron a esos talleres a su desolación por falta de brazos y, contrariamente, hacia las últimas décadas del siglo XVII, se tendió al mejoramiento de las relaciones laborales en los tres más importantes obrajes huamanguinos. La coyuntura de auge y el pasado así lo exigían. Ello hace que la población adscrita a Pomacocha, Chincheros y Cacamarca crezca con el paso de los años.

De acuerdo con esta nueva política laboral, la administración del obraje de Cacamarca fue aumentando, en forma paulatina, el número de sus trabajadores. Cacamarca, que en 1694 tenía una población que giraba alrededor de 147 trabajadores —divididos en 47 indios tributarios y 100 voluntarios, entre hombres y mujeres, convertidos ambos grupos en cabezas de familia—, llegó al año 1729 con una población total de 410 individuos, de los cuales 294 eran trabajadores hombres y mujeres de mínimo 11 años. Igual situación se aprecia en los obrajes de Chincheros y Pomacocha.[58]

No obstante, si bien las cédulas de los reyes, las autoridades y un mejor trato a sus trabajadores les aseguraron a los obrajes continuidad en su abastecimiento de mano de obra, ciertas contingencias como terremotos y pestes interrumpían su estabilidad laboral.

El fuerte movimiento telúrico de 1719, producido en horas de trabajo, causó una gran mortandad entre los operarios de los obrajes cuando las paredes y techos de las oficinas cayeron sobre ellos. Además, con anterioridad a 1734, se produjo en Vilcashuamán una peste que afectó seriamente a la población trabajadora de Cacamarca y alrededores, y la diezmó casi por completo. Por este motivo, la empresa se vio obligada a gastar grandes sumas de dinero en enganchar gente nueva para que reemplazara a la difunta (Salas de Coloma 1998, t.° I: 399).

La peste provocó un caos regional: el deambular de los runas y su huida hacia lugares más seguros. Los obrajes y sus enfermerías fueron receptáculos de muchos hombres y mujeres que llegaban en busca de seguridad y salvación. Los indígenas azotados por la epidemia, cargados de mitas y obligaciones, ya casi sin tierras porque la mayor parte de las que fueron suyas eran ahora de obrajes o haciendas, atendieron los ofrecimientos que les hacían los dueños de los obrajes (en dinero, lotes de tierra y otros), y se quedaron como yanas a trabajar para otro en un suelo que antes fue suyo. Esta situación y política permitió que el número de operarios en los obrajes se mantuviera, pero solo en razón de sus necesidades productivas (Salas de Coloma 1998, t.° I: 399).

El crecimiento poblacional continuó en los obrajes, pese a que la provincia de Vilcashuamán soportó, una década más tarde, una nueva epidemia de sarampión. Sus secuelas poblacionales fueron tan graves que los curacas, presionados por las exigencias

[58] AGN,Superior Gobierno, Leg. 6, Cuad. 89, año 1681, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 391-403.

de los españoles para que les entreguen hombres, pidieron una nueva revisita a sus repartimientos.

El virrey don Antonio Joseph de Mendoza ordenó, el 16 de setiembre de 1738, que esa revisita la ejecute Miguel Baliente, quien encontró en Cacamarca 87 tributarios, es decir, 16 individuos más en relación con la última revisita de 1729. Mientras tanto, en el obraje de Pomacocha, curiosamente, se había producido un exagerado incremento de su población tributaria, pese a esa devastadora epidemia de sarampión. Entonces los tributarios pomacochinos habían pasado de 44 individuos a 87.[59] Los corregidores, luego de confrontar sus resultados con los que sancionaban las provisiones, buscaron retirar a los tributarios-obrajeros excedentes para remitirlos a Huancavelica y a los tambos. Frente a esto, los promotores de esos obrajes presentaron sendos pedidos al virrey Mendoza, argumentando, entre otros puntos, que a sus operarios no se les debía obligar a mitar. Las razones expuestas fueron las siguientes:

1) «[...] asiendo forasteros sin repartimiento de tierras, ni otro algún beneficio está prebenido por su merced[...]que no miten [...]»;
2) «[...] es notorio que están en yungas y temples calientes (los sitios donde los obrajes estaban asentados) y no pueden transitar a la rigidez de Huancavelica, donde todos mueren y no buelven a sus casas quedando estas desamparadas y sus pobres mujeres e hijos en total horfandad [...]»;
3) «[...] que siendo forasteros se ausentan y dejan desolados los pueblos extinguiéndose la probincia de gente, y lo peor que pasan a montañas y tierras de infieles en grabe perjuicio del Real aber, y maior del que causa la pérdida de sus almas [...]»;
4) «[...] por pertenecer los indios asignados al repartimiento de los condes de Pacomarca que en sí estaba excetuado de la mita de Huancavelica, al estar sujetos [...] al laborioso trabajo de concurrir al abío de los tambos y chasques y al servicio de los reparos y aderesos de la puente Real de Ninabamba en el río Marañón, y estar en un parage sumamente peligroso con su calor imponderable y tan abundante de zancudos y mosquitos que se hace imposible trabajar de día, sino todo el resto de la noche a que se agrega los aderezos de los caminos de aquella jurisdicción y de los tres puentes de Vischongo, guarascaio, Maio y Casamaio porque de otro modo se inabilitará el paso de los chasquis y tesoreros de Su Majestad que se condusen desta ciudad y tráfico común del comercio y demás traseuntes del Reino [...] que no solo caresen de paga de jornales en este ministerio, sino que se mantienen a sus propias y miserables expensas y condusen del mismo modo los materiales con que se asen dichos reparos y como los demas repartimientos estan tan en extremo gravados en serbicios y mitas [...]»; y

[59] AGN, Superior Gobierno, Leg. 6, Cuad. 89, año 1681, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 400.

5) Porque para las monjas carmelitas —mas no para las clarisas que poseían buen número de bienes raíces—, el obraje de Cacamarca era la base de su sustento y por ello las monjas consideraban que se hallaban en un «[...] estado de miseria y pobreza que la renta de este convento no alcanza el sustento necesario y presiso de las religiosas: pues aún no llega ni alcansa a darles un pobre avito de pañete o jerga para cubrirle sus virginales carnes siendo presiso que los parientes con la dispensación de la regla las bistan y las acudan con este corto socorro».[60]

Ante todos estos argumentos de los dueños de obraje, muchos de los cuales —como ya se demostró por medio de la revisión de la *Visita al obraje de Chincheros* (1601)— parecen sacados de boca de los curacas, en el siglo XVI, el Virrey desestimó su intento de obligar a los indios de Pomacocha a asistir a mitas y privilegió, igualmente, a los de Cacamarca, aunque a estos no los exceptuaba del todo, pues Cacamarca fue obligado a enviar un tributario a la mita de Huancavelica. Finalmente, fue exceptuado el 15 de noviembre de 1748 de toda contribución a esa mita.[61]

El crecimiento poblacional en los obrajes de Vilcashuamán fue mayor que en los pueblos y haciendas del lugar. Los runas, sin sus mejores tierras y frente al peligro exterior, aceptaron la situación. Los obrajes, por medio de la plata, captaban nuevos hombres cuando los suyos caían. Sin embargo, las epidemias no siempre los afectaban como al resto de pobladores de la provincia, porque, cuando estas arreciaban, sus trabajadores no siempre se contaminaban, sino que su enclaustramiento los salvaba de mayores desastres: sus contactos con otros pueblos eran escasos, su tránsito limitado y su asistencia a las mitas de azogue, tambos y puentes, casi nula.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, los obrajes huamanguinos, a diferencia de cualquier otro tipo de organización agropecuaria y aun comunal, pudieron soportar un mayor peso demográfico debido a su extensión, organización y producción mercantil.[62] Así, los yanaconas aumentaron paulatinamente en los obrajes, no solo por ello sino también por el mejor trato que se les dio cuando se quedaron, por su estabilidad en el asentamiento y en el oficio, por no tener que mitar en Huancavelica, por el incentivo que para ellos significó la parcela que se les asignó, por la puntualidad en el reparto de alimentos y vestidos como recompensa salarial, por el auxilio espiritual de sus almas por medio de oficios religiosos y porque la sociedad montada para los yanaconas tanquiguas, condes, pabres, hanan y urin chillques en los obrajes buscaba ser un fiel reflejo de su vida al interior de las comunidades. Se pusieron autoridades indias al frente y se respetó la división bipartita de sus parcialidades, aunque bajo el manejo de la mano rectora de los administradores españoles (Salas de Coloma 1998,

[60] AGN, DI, Leg, 39, Cuad. 823, año 1748, citado en Salas de Coloma 1998, t.° I: 401.

[61] AGN, DI, Leg, 39, Cuad. 823, año 1748; Salas de Coloma 1979, capítulo VII.

[62] AGN, DI, Leg, 39, Cuad. 823, año 1748.

t.° I: 403). Además, los cargos de mayordomía y la conducción de las procesiones en las fiestas religiosas los convertían en señores. No obstante, pese a esos cambios, la situación de los runas en los obrajes no fue la ideal, porque su condición de dependencia y falta de libertad continuó y, además, se mantuvo su ingreso per cápita en niveles mínimos, y se confundió su salario con su manutención diaria.

Las cárceles e instrumentos de castigos que se rescatan al rastrear la infraestructura física de los obrajes revelan que la extorsión como parte del sistema de sujeción de los operarios pervivía con mayor o menor intensidad en los obrajes de Pomacocha, Chincheros y Cacamarca (Salas de Coloma 1998, t.° I: capítulo III) Pese a todo ello, las relaciones de producción practicadas en los obrajes contrastaban con las que fuera de estos talleres soportaban los hombres del Ande, obligados a asistir a la mita de Huancavelica, a los chasquis, tambos o a fungir de soldados, quienes para su cumplimiento debían viajar por diferentes microrregiones de climas variados y tomar contacto con enfermedades o epidemias que los llevaban a la muerte. En oposición, en los obrajes de Huamanga, durante esta larga coyuntura de auge, a los operarios se les pagaban los salarios que ganaban, tenían tierras asignadas, casas, ganados, y sus familias, como ellos, recibían medicinas, doctrina, y estaban liberados de los repartos de los corregidores y de otros servicios.[63]

La política salarial varió sustantivamente. La diferencia se aprecia no solo en los alegatos teóricos sino en la práctica. Las autoridades virreinales llegaron a reconocer que en los obrajes se había «introducido [...] crecidos salarios»[64] y esas mejoras salariales fueron otras de las motivaciones que provocaron el crecimiento de la fuerza laboral adscrita a los obrajes a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

El análisis de los libros de cuentas manejados escrupulosa y ordenadamente por los jesuitas revela que, hacia 1731, los yanaconas de Cacamarca eran alrededor de 295 y, ese mismo año, el obraje gastó en sus salarios 18.276 pesos y 4 reales. De acuerdo con esas cifras, cada uno de los 295 operarios, entre hombres y mujeres, ganó alrededor de 62 pesos. A esta suma debía sumarse el hecho de que el ingreso de cada familia obrajera se podía multiplicar, dado que en esos talleres trabajaban el padre, la madre y algunos de los hijos. Estos salarios sobre los cinco o siete pesos que ganaba un trabajador promedio, a fines del siglo XVI, implicarían una grandísima elevación. Sin embargo, si se observan detenidamente los libros de cuentas de este obraje entre 1731 y 1756, se

[63] BN C164, Provisión del Superior Gobierno expedida el 12 de noviembre de 1640 a pedimiento del tesorero Juan de la Maza por la que ordena que los corregidores de Vilcashuamán no impidan a los indios que trabajen voluntariamente en el obraje de Cacamarca; Salas de Coloma 1998, t.° I: 404; véanse también los capítulos VI y VII.

[64] AGN, Temporalidades, Cuentas de Haciendas, Leg. 9, año 1782, Testimonio de la Real Provisión expedida por el virrey Diego Ladrón de Guevara en favor del obraje de Cacamarca; Salas de Coloma 1998, t.° I: 467.

ve que el monto salarial pagado a los operarios no era el usual. Sucede que la región soportó por esos años una terrible epidemia de sarampión que obligó al administrador del obraje a invertir la suma de 9.200 pesos en reponer o enganchar un mayor número de trabajadores.[65]

Sin embargo, el incremento realmente se dio en los 25 años transcurridos entre 1731 y 1756: el promedio anual del gasto salarial del obraje de Cacamarca fue de 12.862 pesos 3 reales. Esa cuantía, distribuida entre los 325 trabajadores que el obraje tuvo como media en esos años, sitúa el salario de cada individuo en 39 pesos 5 reales. En el transcurso de ese cuarto de siglo, el obraje de Cacamarca gastó en su puesta en operatividad un total de 1.017.854 pesos 4 1/2 reales, de los que el 32,8 por ciento fue consumido por la gente frente a un muy cercano 32,6 por ciento del gasto en materiales, con lo cual queda muy atrás el resto de variables que conformaba el egreso. De esta forma, el sostenimiento de los trabajadores y la inversión en materiales eran los gastos más fuertes que soportaba un obraje.[66]

Los jesuitas hacia 1703 incrementaron el jornal de los tejedores pañeteros en un real; el de los cordellateros en 0,3 reales; y el de los jergueros en 0,5 reales. Se excluyó a los bayeteros. Obedeció el aumento, según el administrador, a «[...] que no hallo hoy remedio por lo noveleros que son estos indios, y que de lo contrario se persuadieran de que era hacerles agravio, y para que se vea el que se ha seguido a esta hacienda; aunque parezca cosa licenciosa, se ha echado este obraje sobre si en cada, uno destos tres últimos años un censo de 2,145 pesos., poco más, de principal y según lo que hiciere en adelante, se proseguirá con este gravamen, canon o pensión». Asimismo, el salario de los hiladores del obraje se igualó con el de los hiladores de maquipuskas que ascendía a medio real por cada cuatro onzas. Los jesuitas incrementaron tanto el monto anual de los salarios, con lo cual, muchas veces, para solventarlos o para hacer algún aumento a sus obreros y contentarlos sin detener el crecimiento de la producción, debieron poner algún censo sobre el obraje (Salas de Coloma 1998, t.° I: 468).

En síntesis, el análisis de los libros de cuentas, entre otros documentos, revela que el salario de un indio obrajero después de la segunda década de siglo XVII se situaba alrededor de los 39 pesos 5 reales. A esta cuantía a escala familiar, se sumaba el de la esposa e hijos que trabajaban en el obraje. Y si bien la media salarial por individuo no alcanzaba la elevada cifra de 62 pesos, su salario superaba entre 5 y 7 veces el salario promedio de fines del siglo XVI (Salas de Coloma 1998, t.° I: 469).

Pero, al respecto ¿qué estipulaba la legislación? Las ordenanzas del conde de Santisteban que fueron aprobadas por una junta general reunida en Lima, el 14 de julio de 1674, ordenaban que en los obrajes de los distritos de Lima, Huánuco,

---

[65] AGN, Compañía de Jesús, Leg. 83, años 1731-1756; Salas de Coloma 1998, t.° I: 468.

[66] AGN, Compañía de Jesús, Leg. 83, años 1731-1756; Salas de Coloma 1998, t.° I: 468.

Huamanga y Trujillo se pagara a los percheros y a los tejedores 47 pesos 2 reales anuales y a los demás operarios 40 pesos 4 reales. Más tarde, el *Arancel de los jornales del Perú* de 1687, del virrey Melchor de Navarra y Rocafull, respetó esos salarios y, además, fijó que el salario de los muchachos fuera de 24 pesos 2 reales al año. Con esta medida, la media de todos se situaría en 37 pesos 2 reales. Resultó que el salario de los obrajeros huamanguinos se acercaba estrechamente a estas tarifas. En este sentido, la diferencia se debería al hecho de que las ordenanzas de obrajes, desde su nacimiento, fijaron salarios anuales, mientras que en la práctica siempre se pagó al destajo (Silva Santisteban 1964: 82 y 87; Macera 1968: 132-137).

En las cuentas de gestión de los obrajes, el mantenimiento de la masa trabajadora irrogaba el gasto más alto. En Cacamarca, durante la gestión de los jesuitas, los salarios se pagaban bajo la forma de repartos de comida, reales para las fiestas religiosas y ropa, y se satisfacía por ellos su tributo, diezmo y obvenciones.[67]

Se desconoce qué tipo de comidas se les repartía a los operarios cacamarquinos hacia 1731, aunque el mayor rubro debió de estar constituido por cereales, quesos y papas, entre otros, el reparto que acostumbraban hacer los administradores de Temporalidades, quienes en todas sus acciones siguieron a los jesuitas (Salas de Coloma 1998, t.° I: 471).

La producción de las haciendas anexas adquiridas por los jesuitas antes de 1731 no cubría plenamente el reparto alimenticio de los obrajeros. A esto se debe que se adquiriesen cereales en otros poblados como el de Andahuaylas, que se convirtió en un importante abastecedor de esos productos, hacia donde se remitían recuas de mulas con costales de jerga preparados especialmente para «[...] conducir el maíz que se trae de Andahuaylas».[68] Pero, a medida que en las haciendas anexas se fue ganando un mayor número de fanegadas de tierras para la agricultura, el abastecimiento creció y se pudo cumplir más ampliamente con el sueño de la autarquía a nivel de abastecimiento de insumos de consumo destinados a la alimentación de los trabajadores por cuenta de sus salarios.[69]

Aparentemente, los alimentos constituían el grueso del reparto salarial de los operarios, pero luego de desagregar el gasto basándose en otros documentos, resulta más claro que el reparto de ropa consumía el mayor porcentaje del salario de los obrajeros.[70]

---

[67] AGN, Compañía de Jesús, Leg. 83, Cuentas, Cacamarca, 1731-56; Salas de Coloma 1998, t.° I: cuadro 24.

[68] AGN, Compañía de Jesús, Cacamarca, Cuentas de Haciendas, véase la cuenta de 1732; Salas de Coloma 1998, t.° I: 472.

[69] AGN, Compañía de Jesús, Cacamarca, Cuentas de Haciendas, véase la cuenta de 1732; Salas de Coloma 1998, t.° I: 472.

[70] Véase Salas de Coloma 1998, t.° I, en particular, los cuadros de salarios en el capítulo VII.

Entre 1731 y 1756, el reparto de ropa absorbió el 47,9 por ciento del salario de los operarios, seguido por un cercano 44,9 por ciento correspondiente a lo recibido en comida y un 7 por ciento correspondiente al pago de las contribuciones (Salas de Coloma 1998, t.° I: 472). Estas cifras llevan a pensar que, en cierta forma, se descuidaba su alimentación y que el obraje repartía entre los operarios parte de su producción de telas para atenuar su gasto y obtener un mayor margen de ganancias. Pero en la época colonial, la ropa era una mercancía comparable a la moneda. Con ella se podían adquirir otros productos y, además, el obrajero podía vestirse bien. Por ello, cuando en Cacamarca administradores bisoños pretendieron reducir el reparto de ropa, los trabajadores inmediatamente manifestaron su descontento.[71]

Fuera del reparto ordinario en ropa, a los trabajadores se les pagaban sus alcances, saldo a favor del trabajador entre el trabajo rendido y el salario percibido, con ropa al término del año. En 1736, por ejemplo, esa diferencia existente entre el trabajo rendido y el salario percibido se pagó con 329 varas de telas de primera calidad, y a los trabajadores más esforzados se les entregaron frazadas.[72] Anualmente, se repartían entre los trabajadores alrededor de 6.885 varas que, divididas entre los 325 trabajadores, hacían un reparto anual para cada operario de aproximadamente 21 varas, que para los casados se multiplicaba por dos.[73] Sin embargo, este pago en especies tenía efectos secundarios que favorecían al patrón. La política laboral instaurada a partir de la segunda mitad del siglo XVII encontró salidas que disminuían el monto salarial percibido por los yanaconas. La ropa, como los alimentos, se entregaba a un poco más de la mitad de su precio al por mayor y también sobre su precio en el mercado regional. La jerga que la administración vendía al por mayor a 0,4 reales se daba a 0,6 reales, y los pañetillos y bayetas de colores a un peso, cuando su precio era de 0,5 reales (Salas de Coloma 1998, t.° I: 473).

Hacia 1732, la tasa anual del tributario-operario era de seis pesos, y la del diezmo por las cosechas de sus chacras oscilaba entre un peso y cuatro pesos, mientras que las obvenciones por todos los trabajadores se situaban en los trescientos pesos (Salas de Coloma 1998, t.° I: 473). Durante la administración de los jesuitas, los operarios recibían, ocasionalmente, víveres o bebidas espirituosas fuera de los repartos ordinarios de alimentos cuando se necesitaban más brazos para tareas agropecuarias estacionales o reparaciones mayores en las instalaciones de los obrajes. En la yerra del ganado de 1732 en Cacamarca, por ejemplo, se gastaron dos pesos cuatro reales en maíz para la elaboración de chicha. Asimismo, se gastaron nueve pesos «[...] por 2 fgs. de maíz para

[71] AGN, Compañía de Jesús, Leg., 83, Cuentas de Cacamarca, 1731-56; Salas de Coloma 1998, t.° I: 472.

[72] AGN, Compañía de Jesús, Leg., 83, Cuentas de Cacamarca, 1731-56; Salas de Coloma 1998, t.° I: 472.

[73] AGN, Compañía de Jesús, Cacamarca, Cuentas de Haciendas, véanse las cuentas del año 1732; Salas de Coloma 1998, t.° I: 472.

hazer chicha las dos parcialidades para tirar el exe nuebo que se cortó y se tiene de repuesto para el batán» (Salas de Coloma 1998, t.° I: 473). Este tipo de actividades se convirtió en una fiesta en la que participaba todo el obraje. Un año atrás, también, se les había dado a los operarios chicha preparada con dos fanegas de maíz para que aren el cardonal que rodeaba el obraje guiando 16 rejas tiradas por bueyes alquilados. La chicha, en ocasiones, se reemplazaba con el más costoso aguardiente. Otra oportunidad de reparto de chicha y miel a los obrajeros era la fiesta patronal. Al ingresar Temporalidades, se traspasó el gasto al operario.

En esta tercera etapa, cuando la experiencia y las exigencias del sofisticado mercado minero del Alto Perú fueron mayores, se reemplazaron las toscas piezas de sayales, cordellates y jergas por piezas de bayetas, pañetes y jergas de calidad superior a las anteriores. La producción creció a más de sesenta mil varas y mejoró en calidad bajo la atenta supervisión de los llamados controladores de la producción, con lo cual se superó aquella modalidad tan práctica en el siglo XVI del trabajo extensivo con gran número de trabajadores, dilatadas horas de trabajo y que desconocía para los naturales el pago de salarios y los días libres sancionados para ellos por la Iglesia y el Estado (Salas de Coloma 1998, t.° II: 377-388).

Esta situación de auge que envolvió, como ya se demostró, a todos los obrajes del Perú, Bolivia y a los quiteños, se produjo al interior de un movimiento secular de baja en la minería, pero que, inversamente, fue muy favorable para la producción nativa (Salas de Coloma 1986) cuando los textiles nativos alcanzaron, en Potosí y Charcas, el nivel de precios más elevado de su historia.

Paralelamente a esa creciente demanda, los obrajes sufrieron una gran transformación física. El modelo arquitectónico del obraje del siglo XVI, que reunía todo el laboreo textil alrededor de un solo patio, dio paso a un conjunto que reunía varios patios entre los que se distribuía la producción textil. El antiguo patio de la fábrica pasó a ser la casa-hacienda, cuando se levantaron, en la parte posterior, otros patios que cobijaban múltiples talleres y que en Huamanga alcanzaron el número de cinco.

El obraje de Cacamarca, como el resto, bajo la administración de los jesuitas, mejoró sustantivamente en su estructura física. Uno de los más entusiastas impulsores de esos cambios fue el padre Pedro de Verástegui, que lo administró desde 1697 a 1734. Durante su gestión, el obraje tuvo que ser reedificado en dos oportunidades: la primera se dio a los pocos años de iniciada su administración, cuando las paredes se caían por acción de las lluvias que, al traspasar los techos de paja, humedecían y ablandaban los travesaños y las paredes de piedra bruta y barro hasta el punto en que se desmoronaban y caían; la segunda reconstrucción de Cacamarca ocurrió a raíz del terremoto de 1719 que provocó el desplome de algunos obrajes y el agrietamiento de las paredes de otros. Verástegui, con esta segunda reedificación de Cacamarca, no se limitó a levantar las paredes o retechar las oficinas, sino que emprendió una reforma total de su estructura,

planificada ahora de acuerdo con la creciente producción. Los talleres textiles y las habitaciones del personal administrativo quedaron dispuestas en cinco patios: cuatro empedrados y el último de tierra apisonada, recorridos por acequias que llevaban agua a las oficinas y dormitorios, y por desagües por los cuales se eliminaban desperdicios de toda índole (Salas de Coloma 1998, t.° I: 190-191).

En Cacamarca, el segundo patio se llamaba del tareador porque el mayordomo, desde su oficina, que llevaba ese nombre, controlaba y distribuía las tareas diarias, mientras que los corredores y oficinas de este patio eran ocupados por cardadores e hilanderos. El resto de tareas se distribuía en los demás patios, aunque los tejedores ocupaban todo un galpón para sí, porque, paralelamente al aumento de la producción, el número de sus telares se incrementó. La demanda de tejidos obligó a los administradores de Cacamarca a superar paulatinamente los diez telares del siglo XVI para soportar 18, 34 y, por último, 51 telares (Salas de Coloma 1998, t.° I: capítulo IV y t.° II: capítulo XVII).

La belleza arquitectónica del complejo cacamarquino alcanzó su punto más alto en su capilla, que llegó a tener cinco altares, todos tallados, dorados y decorados con 36 lienzos. Además, entre su costosa platería, destacaba una hermosa y valiosa lámpara de plata que se desprendía desde el techo con su peso de setenta marcos (Salas de Coloma 1998, t.° I: 206).

Al lado de la casa-hacienda y oficinas, se erigió la capilla cacamarquina, que cumplió la función de adoctrinar, concientizar y catequizar a los yanas-obrajeros, a quienes, desde el púlpito, el sacerdote hablaba de sus deberes de cristianos y de las penas del infierno a las que se atendrían el ladrón, el insurrecto y el ocioso. Ello se daba en el marco de un ambiente dominado por vírgenes, santos patronos o el Cristo yaciente, quienes, en los días remarcados por el calendario litúrgico, recorrerían el perímetro del obraje convocando a toda la población obrajera a vivir momentos de misticismo y explosión festiva. El obraje se convirtió así en el hogar y en el terruño de sus trabajadores, y el templo, en su refugio espiritual y punto de desahogo de sus penurias diarias. Alrededor del templo y de la fiesta patronal, se recreó una nueva colectividad que dejó de ser comunal para devenir en obrajera y hoy en pueblerina (Salas de Coloma 1998, t.° I: capítulo 3).

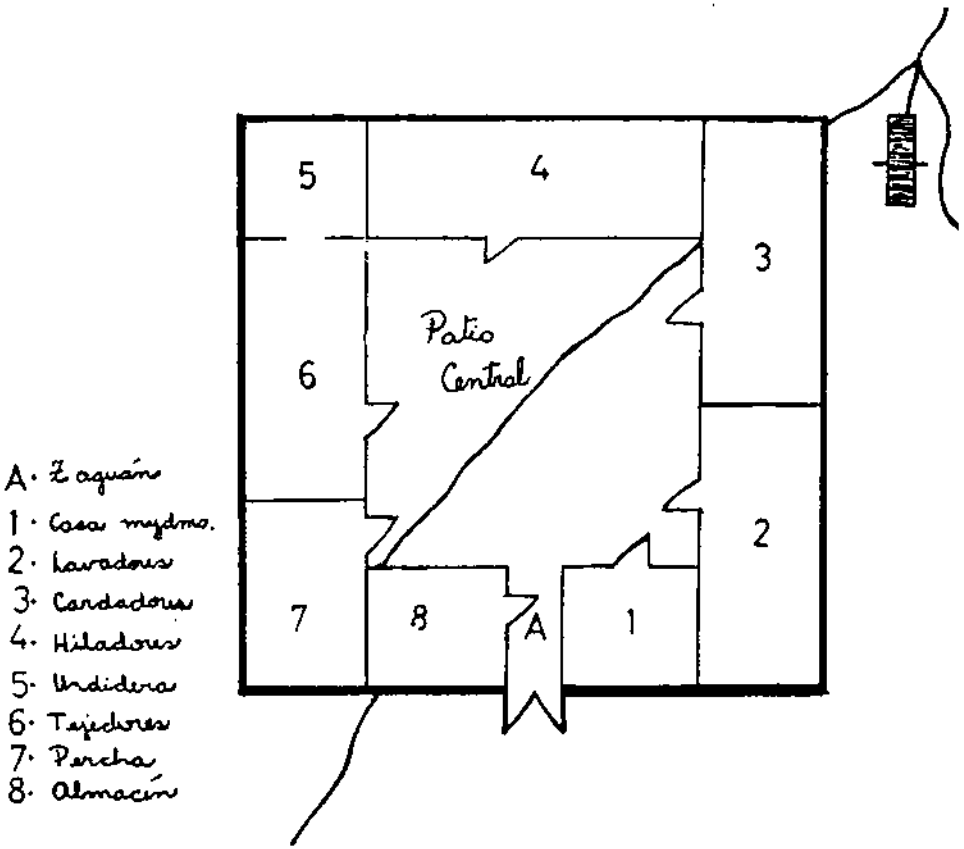
En este período de auge, los obrajes de Huamanga, también, crecieron en cuanto a sus dimensiones territoriales. En el inicio del auge a mediados de 1600, los obrajes profundizaron su ideal de autarquía. Su expansión territorial, iniciada en el siglo XVI, solo culminó con la formación de varias haciendas anexas, las cuales en la primera mitad del siglo XVIII eran para el obraje de Pomacocha, Chamin y Champacancha; para Chincheros, La Lloclla, Pacomarca y Ucuscha; y para Cacamarca, Astania, San Joseph de Queques, Patauran, Ayrabamba y La Colpa (Salas de Coloma 1998, t.° I: 151-152).

Los jesuitas, desde un primer momento, se preocuparon de una manera muy agresiva por extender, paralelamente al crecimiento de sus patios y talleres, sus tierras cultivables. El obraje de Cacamarca, a expensas de las tierras de los indios, llegó a comprender un área de seis leguas a la redonda. Los obrajes, desde un inicio, se constituyeron como complejos manufactureros agropecuarios. Durante el primer ciclo, destinaron las tierras anexas al obraje a la producción de cereales que luego intercambiarían en las punas por lanas y, en el largo auge, cuando la mayor parte de la población trabajadora era yanacona y dependía casi por completo del obraje para subsistir, se destinaron a la producción de alimentos para satisfacer las necesidades alimenticias de sus trabajadores como parte de pago de sus salarios (Salas de Coloma 1998, t.° I: 151).

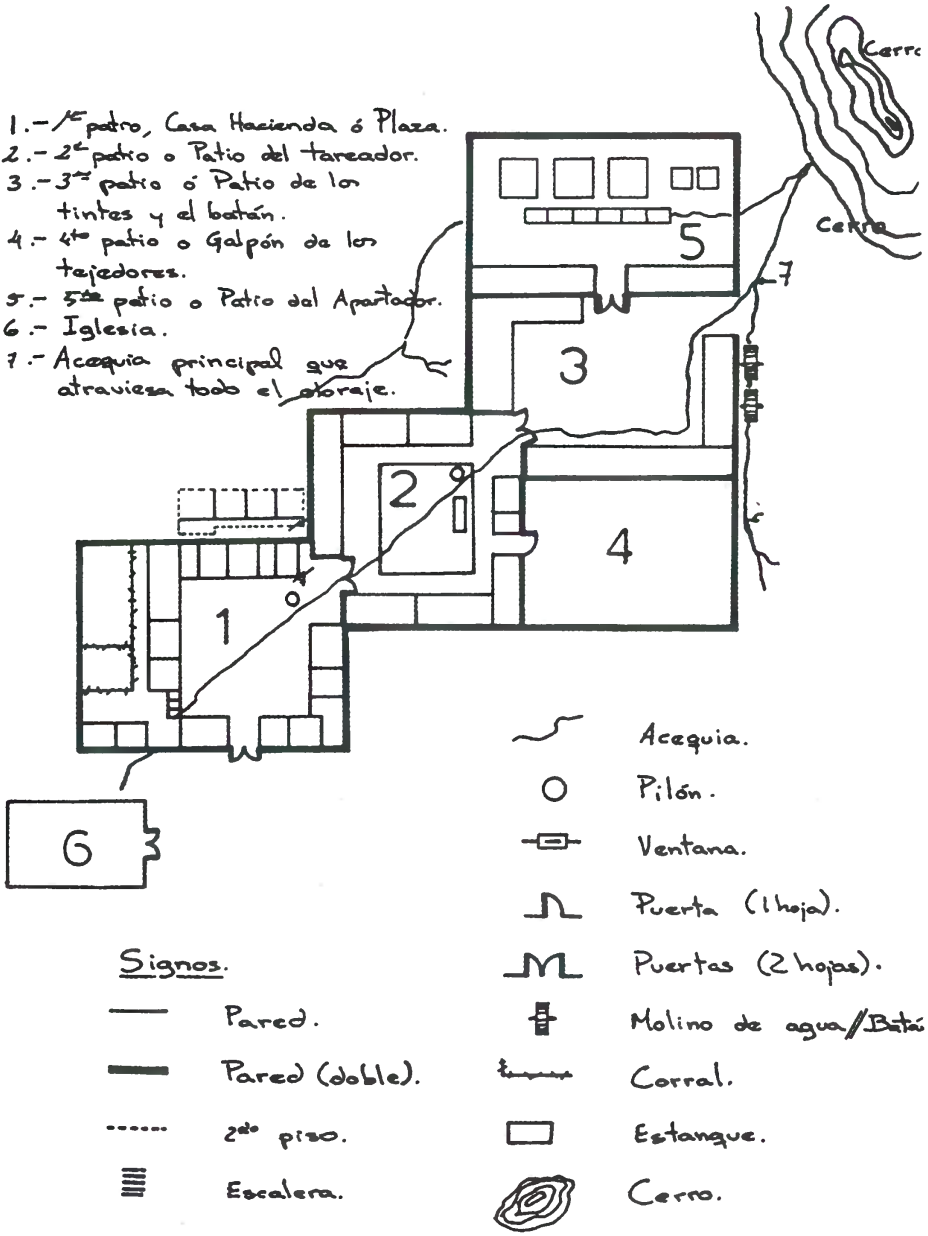
Sin embargo, los obrajes de Huamanga no pudieron satisfacer plenamente su anhelo de liberarse del mercado. Por ejemplo, su necesidad de insumos y de mercados los obligó a organizar un sistema de arrieraje e intercambios que integró a vastas zonas del centro-sur-este del virreinato peruano. Este circuito, en el siglo XVIII, abarcaba, por el noroeste, a Lima como eje monopólico comunicante con el mercado externo, por intermedio del cual los obrajes recibían algunas materias primas y semielaboradas necesarias para su funcionamiento, procedentes de Europa y Centroamérica. Ocasionalmente, la utilizaron como mercado y le drenaron metálico por residir algunos de los promotores huamanguinos allí y, en última instancia, por su dependencia política (Salas de Coloma 1998, t.° II: capítulo XVI). Aun cuando la ciudad de Huamanga fue el ente organizador de la vida política, social y económica de esa región, sus despensas laneras estaban en Jauja, por el noroeste, y en el Collao, por el sur. De Arequipa e Ica, por el oeste, se abastecían de variadas especies. Y al Cuzco, Potosí y Oruro, por el este, fueron en busca de mercados para sus productos. Este espacio delineado así en el siglo XVIII se fue configurando y ampliando paulatinamente a lo largo de los siglos, sobre la base de una especialización regional del trabajo y del mercado eje, que bajo determinadas relaciones sociales definió la hegemonía de un grupo en la región.

El régimen salarial, como la infraestructura física de los obrajes y el alcance más amplio de los mercados debido a mejores caminos y recuas muleras, habla de reinversión y capitalización en bienes de producción y de una mayor distribución de la renta. Los promotores textiles de la segunda mitad del siglo XVII se vieron obligados a invertir porque la producción textil ya no podía descansar, como en el pasado, en las comunidades indígenas, al haber roto sus yanaconas todo lazo con ellas. Además, debe notarse que la competencia y las posibilidades del mercado minero los obligaban a ello.

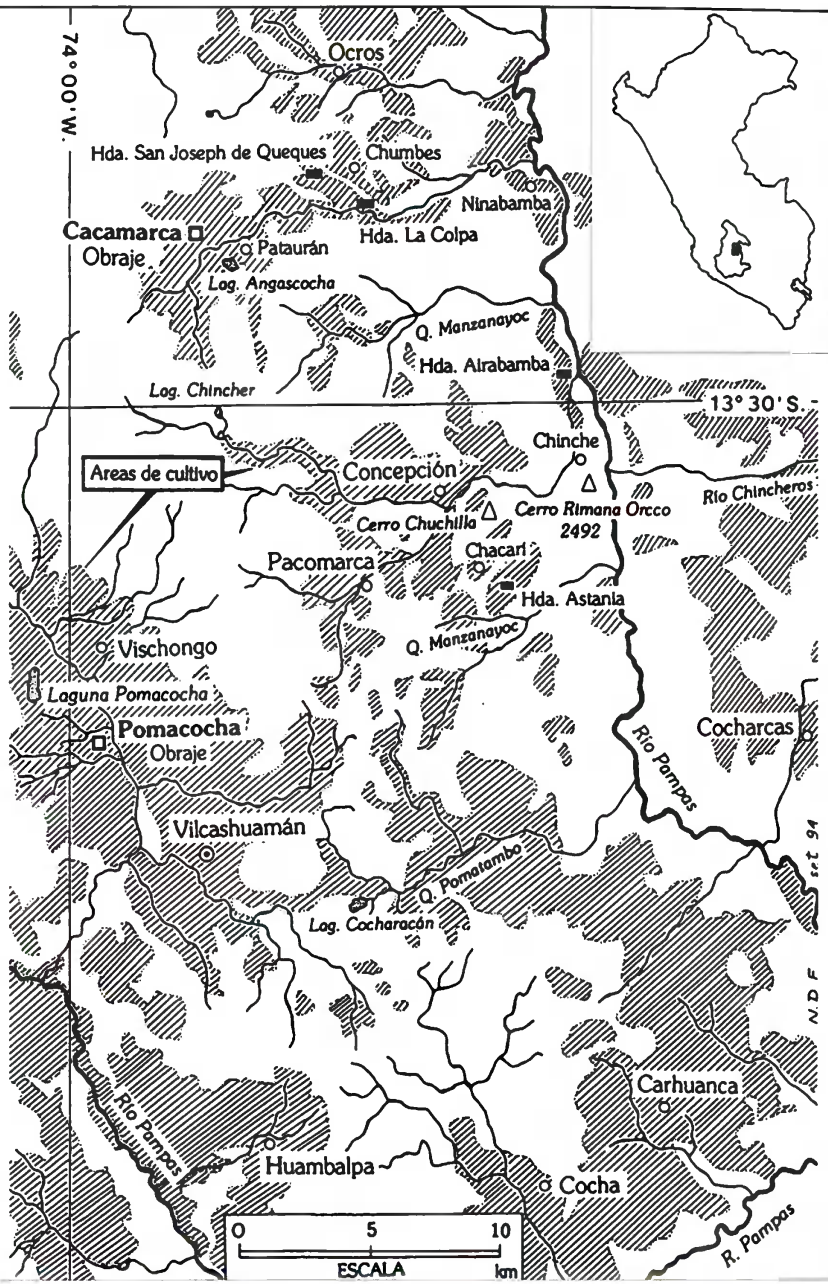
Los obrajes habían vivido un centenario período de auge (1660-1760), en momentos en que el reparto de mercaderías no había sido legalizado ni había entrado en vigencia ninguna de las medidas establecidas por los Borbones. Durante esa coyuntura se dio un proceso de acumulación que, año tras año, llevó a los obrajes a incrementar sus



Obraje de Cacamarca, siglo XVI
(Salas de Coloma 1998, t. I: 170)



Obraje de Cacamarca (s. XVIII)
Plano general (Salas de Coloma 1998, t.° I: 192)



Obraje de Cacamarca y haciendas anexas de San Joseph de Queques, La Colpa, Airabamba y Astania, siglo XVIII
(Salas de Coloma 1998, t.° II: 160)

bienes de capital y, consecuentemente, facilitó el aumento de su producción y de sus ganancias por una mayor apropiación porcentual del trabajo directo de los yanas que les pertenecían por delegación de la Corona y el aumento del precio de sus productos. En la historia moderna europea, este tipo de salto cuantitativo en el índice de la inversión se tradujo en un significativo salto cuantitativo que modificó la estructura. Aquí en la América hispana, este cambio no se produjo por la estructura social imperante y por las trabas que la metrópoli colonialista le ponía al crecimiento y desarrollo autónomo de sus colonias (Salas de Coloma 1994; y 1998, t.° II: capítulo XX).

En la crisis final: Cacamarca, cuando el Rey ocupó el obraje

En 1767, la Corona, en una de sus tantas políticas para frenar el desarrollo manufacturero en provecho propio, desterró a los jesuitas y ordenó la presencia de la Dirección de Temporalidades en la conducción de sus empresas. La confiscación de un obraje huamanguino no viene a ser más que la cristalización de la política obstruccionista del Estado español a la gestión empresarial de los obrajes de la región y, por extensión, del mundo colonial. Temporalidades pasó a dirigir el hasta entonces operativo obraje de Cacamarca en representación de la Corona, que había estatizado Cacamarca al lado de otras empresas jesuitas ubicadas a lo largo del virreinato. Los integrantes de la Dirección de Temporalidades eran burócratas que debían sus puestos a la Corona, sujetos a un sueldo fijo y, por ende, interesados en agradar a su empleadora. Cumplían con los lineamientos marcados por las reformas borbónicas, que habían diseñado, entre otras medidas económicas, apoyar el crecimiento de la incipiente industria metropolitana a costa de hacer desaparecer a la americana y, con su muerte, acaparar las materias primas que servían a la manufactura nativa (Salas de Coloma 1998, t.° II: capítulo XX; Fisher 1977).

La Dirección de Temporalidades asentada en Lima vigiló desde esa ciudad la marcha de todas las empresas requisadas a los jesuitas expatriados, por medio de administradores, a quienes continuamente orientaba y fiscalizaba, pero sobre los que, en la práctica, dada la lejanía, perdía el control pues esos funcionarios se preocuparon más por sus propios intereses que por los de la empresa que les tocó conducir. Entre ellos, destacan Cayetano Ruiz de Ochoa y sus hijos. Esta familia, gracias a la dirección de Cacamarca, obtuvo varios corregimientos y haciendas, y pudo edificarse una hermosa casa en la ciudad, conocida hoy por su umbral de piedra y las dos esculturas de leones que sostienen un primoroso balcón.

A pesar de la ineficiente administración de Temporalidades, «[...] le resultó muy duro pagar los 4.000 p.s. de alquiler anual por Cacamarca a las rentistas teresas; y por ello, les suprimió la limosna que les otorgaron graciosamente los jesuitas. Terminaron,

al filo del siglo XVIII, en el cenit de la crisis de los obrajes, pidiendo préstamos a otras entidades para cubrir el fuerte desembolso que significaba el pago de su alquiler enfitéutico».[74]

Al cierre de esta centuria, tanto los talleres de Cacamarca como los de Chincheros y Pomacocha habían dejado atrás su fabril actividad, mientras sus telares iban cayendo en una pasmosa y triste quietud.

BIBLIOGRAFÍA

FISHER, John
1977 *Minas y mineros del Perú colonial, 1776-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HURTADO AMES, Carlos
2000 *Curacas y obrajes. Manufactura textil en el valle del Mantaro*. Tesis para optar el título de licenciado en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

LEÓN GÓMEZ, Miguel
2002 *Paños e hidalguía, encomenderos y sociedad en Huanuco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MACERA, Pablo
1968 *Mapas coloniales de las haciendas cuzqueñas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MENDIBURU, Manuel
1934 *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima: edición Evaristo San Cristóbal.

ORÉ, Luis Gerónimo
1598 *Símbolo Católico Indiano*. Lima: Antonio Ricardo.

PEREYRA PLASENCIA, Hugo
1986 «Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVIII». Memoria para optar el grado de bachiller en Humanidades. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RIVERA SERNA, Raúl
1966 [1539-1547] *Libro de cabildo de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

[74] AGN, Temporalidades, Correspondencia, Leg. 289, Carta de Cayetano Ruiz de Ochoa al director de Temporalidades, noviembre 4 de 1780; Salas de Coloma 1998, t.° I: 163.

Salas de Coloma, Miriam

1979 *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán.* Lima: Sesator.

1986 «Crisis en desfase en el centro-sur-este del virreinato peruano: minería y manufactura textil». En Heraclio Bonilla (ed.). *Las crisis en la historia del Perú.* Lima: Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social.

1994 «Proceso de una revolución truncada a nivel de la manufactura textil colonial. Siglos, XVI al XIX». En *Sociedad y expansión.* Lima: Universidad de Lima, pp. 283-308.

1996 «Del arte prehispánico a la manufactura mercantil colonial». En Oswaldo Holquín Callo (ed.). *50 años (1945-1995) Comité textil de la Sociedad Nacional de Industrias.* Lima: PUCP-SIN.

1998 *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de los obrajes, siglos XVI-XVIII.* 2 tomos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salas Olivari, Miriam

1976 «La visita al obraje de Chincheros». En Miriam Salas Olivari. *El obraje de Chincheros. Del obraje a las comunidades indígenas de Vilcashuamán, siglo XVI.* Tesis br. Lima: PUCP, t.° II.

(en prensa) «Convergencia y divergencia en los ciclos de producción textil en España y sus colonias en América, siglos XVI y XVIII. Dos destinos diferentes para un solo propósito». En *Homenaje a Joseph Fontana.* Barcelona.

Silva Santisteban, Fernando

1964 *Los obrajes en el virreinato del Perú.* Lima: Museo Nacional de Historia.

Toledo, Francisco

1975 *La tasa de la visita general de don Francisco de Toledo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Torres Saldamando, Enrique

1967 *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Urrutia, Jaime

1985 *Huamanga: región e historia, 1536-1770.* Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Obrajes de vidrio en Ica en los siglos XVII y XVIII
El caso de Macacona

Ana María Soldi

Hasta ahora no se sabe con certeza cuándo y cómo los hombres descubrieron la manera de hacer vidrio. Su componente esencial es la sílice, que abunda en la naturaleza, ya que la contienen las rocas cuarcíferas y se encuentra en todas las arenas de las playas marinas, en las de algunos ríos y en las de muchos desiertos. Su fusión requiere temperaturas muy altas y el vidrio común se obtiene agregando a la sílice unos ingredientes que contienen sales de sodio o de potasio —que actúan como fundentes y permiten que la sílice se derrita a temperaturas más bajas—, así como sales de calcio y de magnesio —que facilitan el proceso por su efecto estabilizador—. Aunque los ingredientes varían de un lugar a otro, la mayor parte del vidrio se hizo en el pasado mediante este procedimiento, lo que permitió obtener un producto químicamente muy estable que se ablanda lo suficiente como para poder trabajarlo a temperaturas moderadas e, inclusive, puede ablandarse nuevamente cuantas veces sea necesario para labrar un objeto. Hay evidencia de que se produjo vidrio mediante este procedimiento desde hace unos 4.500 años. Los objetos de vidrio más antiguos que se conocen hasta ahora son unas cuentas halladas en el antiguo Egipto y que datan de algún tiempo después del 2500 a. C. La manufactura de vidrio, que pudo haber comenzado algo más temprano en Mesopotamia, alcanzó una notable calidad en Egipto durante la Octava Dinastía, desde 1490 a. C. en adelante. Se sabe, además, que se fabricó vidrio en Tel el Amarna, cerca del palacio de Akhenaton, quien reinó entre 1379 y 1362 a. C.

Se cree que, ya desde esos tiempos, para bajar la temperatura de fusión de la sílice se solía utilizar el natrón —carbonato hidrato de sodio— o las cenizas de algunas plantas halófilas.

Hay evidencia de que en Egipto esta actividad declinó por un tiempo, pero en Grecia y en el sur de Italia se encontraron piezas de vidrio aparentemente de factura asiria, fechadas entre 1400 y 1200 a. C. En Mesopotamia los restos de vidrio de diversas formas excavados en Nimrud revelan que allí se producía vidrio entre el octavo y el sexto siglo a. C.

En una serie de tabletas de arcilla encontradas en la que fue la biblioteca de Azurbánipal (668-627 a. C.) en Nínive,[1] se pueden leer, escritos en caracteres cuneiformes, los fragmentos de unas instrucciones para la fabricación de vidrio. Aunque las tabletas asirias fueron grabadas en el siglo VII a. C., los expertos estiman que, por su estilo, estas instrucciones serían copia de textos escritos varios siglos antes (Hurst Vose 1980: 26-27).

Una tradición recogida por Plinio el Viejo en el primer siglo d. C. atribuye el descubrimiento de la producción del vidrio a un caso fortuito. Unos mercaderes asirios que habían acampado en la playa cerca de la desembocadura del río Belus y que utilizaron unos bloques de natrón que transportaban para soportar sus ollas sobre el fogón habrían descubierto con asombro que la arena y el natrón se habían derretido juntos y que, al enfriarse, se había formado una masa de aspecto vítreo. Aunque el relato tiene algo de fábula, es un hecho el que los vidrios de Tiro y de Sidón fueron, en su tiempo, los más logrados desde el punto de vista técnico.[2] Tanto Plinio como otros autores contemporáneos comentan que en Roma se producía vidrio en esta época, mencionan las materias primas necesarias y cómo se obtenían: la arena de la desembocadura del río Volturno al norte de Nápoles y las cenizas que se importaban de las costas orientales del Mediterráneo.

Durante los primeros siglos de la era cristiana, Egipto, gran parte de Mesopotamia y parte de Europa central eran provincias romanas. En Egipto la industria del vidrio debió renacer. En Wadi el Natrum, una localidad situada en el desierto de Libia, a unos cuarenta kilómetros del curso del río Nilo, los arqueólogos localizaron y excavaron un importante centro de producción de vidrio (Saleh Ahmed Saleh *et al.* 1972: 143). Wadi el Natrum es una gran depresión cuya profundidad alcanza entre treinta y cuarenta metros bajo el nivel del mar; está salpicada de lagunas saladas, algunas de ellas en vía de desecación, grandes depósitos de sales entre los que abunda el natrón. También abundan en la zona ciertas rocas calcáreas y dolomíticas que proporcionaban a los vidrieros las sales de calcio y de magnesio necesarias para su industria. Las arenas silíceas estaban a la mano en cantidades inagotables en el desierto circundante.

En las antiguas recetas de las tabletas asirias no se menciona como fundente de la sílice el natrón, sino las cenizas de la salicornia, una planta halófila bastante común en el cercano oriente, donde crece en las playas cerca de la desembocadura de los ríos y en las playas marinas de aguas tranquilas. Las hojas y los tallos son suculentos y

---

[1] Nínive, sobre la margen izquierda del río Tigris, al frente de la actual Mosul en Irak, fue antiguamente la ciudad más grande y poblada de Asiria.

[2] La más importante innovación introducida en la industria del vidrio fue la técnica del soplado, que probablemente se debe a los vidrieros asirios, en parte porque su vidrio —rico en componente de sodio— era especialmente maleable y se prestaba más que otros a este trabajo.

almacenan en sus tejidos una gran cantidad de sales de sodio.[3] Tanto las plantas de salicornia como la de sesuvium crecen espontáneamente en las playas del sur del Mediterráneo. Los árabes daban a estas plantas el nombre genérico de *al qali* y, probablemente, las introdujeron y aprovecharon en España, donde se las conoció más tarde como barilla o varilla y, en general, en el sur de Europa, donde implantaron centros de manufactura de vidrio.

Desde la caída del Imperio Romano de Occidente, durante mucho tiempo, la industria del vidrio desapareció casi totalmente de Europa pero volvió a florecer cuando se inició la construcción de las grandes iglesias góticas, que alcanzaron su mayor esplendor en los siglos XIII y XIV, gracias a los vitrales multicolores que las iluminaban.

Mientras tanto, el verdadero resurgimiento del arte del vidrio se daba en Venecia por medio del contacto con Bizancio y el Imperio Romano de Oriente. Por su parte, los venecianos aportaron mejoras e innovaciones: sus productos y sus secretos tenían tanto valor que en 1290 los obrajes de vidrio fueron trasladados, primero, a Torcello y, luego, a Murano —dos islas en la laguna bastante lejos de la ciudad— para evitar o dificultar la huida de los maestros y de los trabajadores. Esta precaución no impidió, sin embargo, que los secretos y las habilidades de los venecianos se difundieran por Europa al principio del siglo siguiente.

A pesar de esta proliferación, se mantuvo la excelencia de los vidrios venecianos, así como el prestigio de sus artífices, a tal punto que, durante el Renacimiento, un miembro de la nobleza veneciana podía casarse con uno de alguna familia de vidrieros sin menoscabo de su condición. Lo mismo ocurría en Francia, donde en 1448 se le concedió a un vidriero famoso un título de nobleza y la exención de impuestos (Hurst Vose 1980: 68).

Vidrio en el Perú, siglos XVII y XVIII

En el Perú, en los siglos XVI y XVII, las características geográficas y ecológicas del valle medio de Ica resultaban favorables para la instalación de los obrajes de vidrio que, en efecto, existieron desde principios del siglo XVII. Entre los cronistas españoles, Antonio Vásquez de Espinosa, quien pasó por Ica en 1617, escribió: «Hay en ella dos hornos de vidrio muy buenos: uno dentro de la villa y uno en Ica la Vieja, así como por los muchos materiales que hay para su beneficio como por la cantidad de leña para beneficiarlo» (1969: 328).

---

[3] *Salicornia fruticosa L.*, de la familia de las Quenopodiaceas. *Sesuvium portulacastrum L.* de la familia de las Aizoaceas.

Unos años después, Bernabé Cobo mencionaba entre los materiales «[...] la yerba del vidrio[4] que nace de ordinario en la cuesta de la mar» y la grama que «[...] seca, sirve para envolverlos» (1909, vol. I: 158). Antonio de la Calancha afirmaba que «[...] de salitre sin la yerba se hace ya excelente vidrio» (1974-1978: 27). Lo que en la costa desértica del Perú se suele llamar salitre, es, en realidad, el equivalente del natrón, una sustancia que aflora en los terrenos salinos, y que contiene carbonatos y nitratos de sodio y de potasio. La disponibilidad de combustible siempre fue *conditio sine qua non* para asegurar la alimentación de los hornos de vidrio, que debían mantenerse encendidos continuamente por mucho tiempo. A mediados del siglo XVII, Diego de Córdoba y Salinas anotaba, refiriéndose a Ica, que «[...] rodeanla campiñas de arboledas que en este llano llaman guarangales, madera fuerte y alta que en plano forman extendidas montañas en espacio de ocho leguas [...] Sustenta cuatro hornos de vidrio y cuatro carboneras con que se provee mucha parte del gasto que tiene Lima [...]» (1958: 21).

En cuanto a los guarangales, los primeros cronistas que recorrieron la región de Ica nunca dejan de mencionarlos. Pedro Cieza de León escribió: «[...] hay en este valle espesura de algarrobales» (1947: 424) y lo confirmó Martín de Murúa al sostener que «(Ica) [...] esta puesto en un arenal ardentísimo rodeado por todas partes de unos árboles que llaman guarangos y nosotros algarrobos» (1962, vol. II: 150; Rostworowski 1981: 56).

Quizá los cuatro hornos que nombra Diego de Córdoba y Salinas pertenecían a Pedro de la Barrera, Antonio Galindo y a otro maestro vidriero, quienes en 1637 disponían de mil docenas de vidrios, seiscientas de las cuales ya estaban destinadas a un comprador de Potosí (Ramos 1989: 72). Otro personaje importante era Juan Marín, «[...] dueño de un obraje de hacer vidrio en el pago de Ica la Vieja con su pampa de yerba para su fabricación, herramientas y esclavos para el trabajo». En 1639 Marín vendió su obraje a Francisco del Huerto por 5 mil pesos, pero después lo enjuició «por engaño», argumentando que, en realidad, valía mas de 20 mil (Sánchez Elías 1957: 44-45).

En el curso de los siguientes cuarenta años, Ica fue asolada por tres sucesivos terremotos (1647, 1664 y 1687), que destruyeron repetidas veces casas e iglesias, causaron muchas víctimas, provocaron daños gravísimos a los hacendados del valle, arruinaron bodegas y cegaron acequias. Probablemente también fueron afectados los obrajes de vidrio, de los que no se ha encontrado noticias para este período.

---

[4] Este nombre se refiere indistintamente a la *Salicornia*, al *Sesuvium* que Weberbauer identificó en las playas de Paracas (1945: 162, 245, 274) y también a la *Salsola fragilis* que, según Hipólito Ruiz, «[...] abunda en los campos cubiertos de sal; de esta planta sacan en Ica y en otras partes del Perú la *barilla* para hacer con ella el vidrio» (1952: 55, 198). La yerba también se comenzó a cultivar en los terrenos salitrosos cercanos a los obrajes de vidrio.

Macacona

En el Archivo General de la Nación de Lima (AGN) y, especialmente, en la sección Temporalidades, se encuentran los documentos que registran gran parte de la historia de la que fue la hacienda Santa Teresa de Jesús, llamada La Macacona. La etimología de este nombre no ha sido aclarada aún. Las tierras que constituyeron el núcleo de la hacienda estaban a ambos lados del tramo final de una acequia llamada La Macacona. Tanto esta como otras dos que todavía llevan agua a las tierras del valle medio de Ica son de origen prehispánico.

En 1704, Francisco Bernaola adquirió de Esteban de Pineda, su suegro, «un obraje de hacer vidrio en el valle de La Macacona y un parral»[5] y, poco después, consiguió otro horno de vidrio con sus implementos y esclavos cuando todo fue rematado a la muerte de Juan de Collazos.[6] En los años siguientes, Bernaola compró, remató y también logró con algunas artimañas hacerse de «tierras plantadas de viñas», otras que comprendían un depósito de arcilla, unas tierras «montuosas», más «un pedazo de tierra salitrosa y un paraje que tenia plantada yerba de vidrio» y, para todo esto, en 1714 hizo una primera composición con Su Majestad.[7] Se estaba asegurando así uva para producir vino, arcilla para hacer las botijas en que envasarlo, materiales para sus obrajes y combustible para alimentar los hornos de vidrio y de cerámica.

En 1718, Bernaola había logrado ganar en remate la administración de los bienes de Antonio Navarro, un antiguo e importante vidriero de la región y, en 1738, consiguió comprarlos.[8] Al parecer, en los años siguientes, Bernaola estaba a punto de conseguir el virtual monopolio de la industria vidriera de la zona, aunque también enfrentaba dificultades (Ramos 1989: 79), ya que tuvo que vender o hipotecar parte de sus bienes para cumplir con las obligaciones que había contraído.

---

[5] AGN, Temporalidades, Títulos de Haciendas, Leg. 26, Cd.18.

[6] AGN, Títulos de Propiedad, Leg. 5, Cd. 408.

[7] Aunque, en un principio, la Composición de Tierras fue destinada a medir las tierras que estaban en manos de los colonos españoles y a verificar la legitimidad de su posesión, de hecho se transformó en un mecanismo mediante el cual quien poseía tierras ilegalmente podía obtener títulos legales mediante un pago a las Cajas Reales.

[8] Antonio Navarro había sido apresado y juzgado por el Tribunal de la Inquisición bajo el cargo de «hereje, apóstata, judaizante», y sus bienes habían sido confiscados. Durante el proceso, su mayordomo declaró que Navarro había producido vidrios en su obraje de Taxahuana desde hacía por lo menos veinte años (Ramos 1989: 72). En 1737 el Tribunal del Santo Oficio ordenó al Vicario de Ica «[...] que se le dé posesión a Francisco Bernaola del horno de vidrio y hacienda Taxaguana con sus aperos, esclavos y demás pertenencias de Antonio Navarro, reo apenitenciado contra quien se le remató dicha hacienda y horno en cantidad de 8100 pesos, 4000 al contado y 4100 a censo» (Temporalidades, Títulos de haciendas, Macacona Leg. 26, Cd. 8).

Sin embargo, logró conservar Macacona con sus anexos y sus hornos de vidrio y, al hacer su testamento poco antes de su muerte, en 1753, la legó a la Compañía de Jesús para el colegio de San Luis Gonzaga. En realidad los jesuitas heredaron también parte de los compromisos que su benefactor había contraído y no había podido pagar, pero tenían recursos para hacerlo, ya que desde años atrás habían recibido importantes donaciones para la fundación de un colegio que los iqueños reclamaban. En efecto, en 1692, don Antonio de Vargas y Medrano, natural de Málaga y vecino acaudalado de Ica, había ordenado en su testamento que se le entregara a la Compañía de Jesús su hacienda de viñas y unas tierras para la fundación de un colegio.[9] La hacienda era San Jerónimo, entonces muy grande y valiosa, en la mejor zona del valle medio de Ica. Parte de sus tierras habían pertenecido a don Alonso Huamán Aquije, cacique gobernador de Lurinica, y colindaba con las del cacique don Fernando Anicama. Cuando Vargas y Medrano la asignó a la Compañía, San Gerónimo comprendía 289 fanegadas y, en 1714, fue tasada en 108.300 pesos.

En 1723, el general Clemente de la Mata y Haro había ofrecido para esta fundación 40 mil pesos y, en 1727, el padre provincial Tomás Cavero había sido informado de la calidad de la población de Ica, que contaba entonces con mas de siete mil almas, y de que la hacienda donada por Vargas y Medrano valía en ese momento 120 mil pesos. Ya en 1717, para contribuir a la fundación del colegio, don Juan de Loyola y Haro de Molina había dejado a los jesuitas unas tierras denominadas Huaraco en el valle del Río Grande de Nazca y en su testamento, en 1745, legó a la Compañía todos sus bienes para sostenimiento del colegio.[10] Finalmente, en 1746, el 22 de agosto, se expidió la Real Cédula que autorizaba a los jesuitas a fundar en Ica el colegio San Luis Gonzaga (Sánchez Elías 1957: 82, 93, 95, 99). Con este fin, los jesuitas habían gestionado la adquisición de cinco solares —dos les fueron donados y tres los compraron entre 1750 y 1760—. En 1754, colegio e iglesia se estaban construyendo en la parte sur oeste de la Plaza Mayor.

El valor de la hacienda donada por Francisco Bernaola se debía en gran parte al obraje de vidrio, sus recursos, sus instalaciones y su mano de obra. En el Libro Borrador de Correspondencia de cartas con la hacienda Machacona,[11] se encuentran las

---

[9] Don Antonio de Vargas y Medrano fue reconocido oficialmente por la Compañía de Jesús —y con el consenso de todos los habitantes de Ica— como fundador del Colegio de San Luis Gonzaga, así como don Pedro de Vera y Montoya lo había sido para la primera fundación del colegio jesuita de Pisco en 1620 y don Andrés de Vílchez y Ballesteros para la segunda fundación de ese colegio en 1725.

[10] Denunciado por unos esclavos ante el Tribunal de la Inquisición bajo el cargo de hereje y judaizante, Juan de Loyola fue sentenciado, tomado preso y trasladado a Lima, donde murió dos años después. Los bienes dejados por Juan de Loyola comprendían, además de Huaraco, unas haciendas en los alrededores de Ica, tierras en el valle de Yauca al este de la ciudad, lomas y tierras en el valle bajo de Ica, y censos que gravaban sobre unas fincas rústicas y urbanas (Quijandría y Álvarez 1961: 4).

[11] AGN, Temporalidades, Cuentas de Haciendas, Leg. 155; Macera 1966: 114.

Instrucciones para la labranza de los vidrios en la hacienda La Machacona, que describen a grandes rasgos la organización de las tareas según las épocas del año y la secuencia de los trabajos en el obraje. Cuando la yerba del vidrio empezaba a marchitarse, se cortaba y, en los meses de septiembre y octubre, era quemada en unos hoyos excavados en el mismo campo.[12] Se obtenía así un material compacto, «una especie de piedra» que, cortado en trozos, se guardaba en depósitos secos y limpios. Por otra parte, un cierto numero de esclavos traían del Cerro Prieto, muy cercano a la hacienda, una cantidad de piedra que debía proporcionar la sílice, componente esencial del vidrio. Al parecer no era la mejor, ya que se despachaban a Huamaní, más arriba en el valle, a unos criados para traer cierta cantidad de piedra más blanca, y las dos piedras se molían en cuatro molinos accionados por burros.

También el material resultante de la quema de yerba debía ser reducido a polvo y de esta tarea se encargaban las mujeres triturándola sobre pellejos de toro extendidos sobre lajas de piedra. Ambos materiales debían ser tamizados para obtener polvos muy finos que se mezclaban según proporciones que conocía uno de los esclavos de mayor experiencia. A continuación, se procedía a la calcinación de la mezcla en unos hornos en cuyos pisos se habían colocado unas planchas de cobre. Allí el material debía ser removido sin interrupción con rastrillo de hierro entre ocho y diez horas para eliminar toda la posible humedad y los productos volátiles. Se trataba de un trabajo sumamente violento en que se turnaban los esclavos y durante el cual se obtenía una parcial vitrificación, un procedimiento que se conoce como frita. Para llegar a este mismo punto, también se podría proceder por apasteladura, y hacer con los polvos mezclados unos amasijos que, colocados en crisoles, se introducían en hornos de otro tipo en los que también se obtenía la vitrificación parcial. Finalmente, en crisoles refractarios,[13] se lograba la fundición, durante la cual había que separar las impurezas que flotaban como espuma en la superficie de la masa viscosa y debían ser retirados con cucharones de hierro hasta que el vidrio semilíquido estuviera listo para ser trabajado.

---

[12] En Francia y en esta misma época, el procedimiento que se seguía para la preparación de este material era casi del todo igual. Pierre Jean Baptiste Chomel (1671-1748) lo describió así en su *Abrégée de l'histoire des plantes communes* cuando se refirió a la *Salicornia* y al *Seruvium:* «Se utilizan indistintamente esas dos especies de plantas que crecen silvestres a la orilla del mar. Se hacen secar y, secas, se queman en unos grandes hoyos excavados en la tierra. Sus cenizas y la sal que contienen en cantidad se calcinan formando así una especie de piedra muy dura que llaman soda y que se emplea para hacer jabón, lejía y vidrio» (1804, traducción de la autora).

[13] Aunque en el *Libro borrador*... no hay referencias a la fabricación de crisoles —que allí se llaman morteros—, sí se dice que se hacían de antemano y de dos tipos: uno con la arcilla local que también se utilizaba para labrar las botijas en que se envasaba el vino, mientras había que traer de Córdoba, en la sierra de Huancavelica, una arcilla especialmente apta para fabricar los crisoles refractarios que debían resistir temperaturas más altas durante la fusión del vidrio.

La labor, es decir, la elaboración de las piezas moldeadas o sopladas, se realizaba normalmente durante la noche y duraba, con algún descanso, hasta que los esclavos cumplieran con sus tareas, es decir, con el número de piezas que se les había asignado, las cuales iban guardando «en el arca donde se templan los vidrios» para evitar roturas debidas a un enfriamiento demasiado rápido. Durante todo el proceso, que duraba unos tres meses, los hornos debían estar encendidos incesantemente y consumían entre 16 mil y 20 mil cargas de leña; además, consumían leña los hornos de cerámica donde se cocían las botijas en que se envasaba el vino producido en la hacienda. Terminada la labranza, se comenzaba a cortar, traer y almacenar la leña necesaria para la siguiente campaña y, durante este tiempo, también había que proveerse de «la piedra que sirve de teñir de morado o purpurino y para aclarar el vidrio cuando esta en fundición», ya que hasta ese punto tenía un color gris verdoso debido a las impurezas metálicas de las materias primas.

En la región, no era difícil encontrar minerales de cobre cuyas sales, en determinadas condiciones, pueden producir colores en la gama del rojo. En cuanto al agente decolorante, es probable que se tratara de algún mineral que contenía manganeso.

Los jesuitas mantuvieron en su poder Macacona solo durante 14 años. Cuando en setiembre de 1767 se hizo cumplir en Ica la orden de extradición de la Compañía de Jesús y el secuestro de sus bienes,[14] la Dirección General de Temporalidades los tomó a su cargo y nombró administrador de todos ellos al marqués de Torre Hermoza, corregidor y justicia mayor de Ica, quien ordenó hacer un inventario detallado de Macacona para entregarlo a don José de Boza, un hacendado iqueño que debía encargarse de la custodia y administración de la hacienda «hasta que el Virrey disponga».[15]

Del inventario se desprende que, en ese momento, había en las instalaciones del obraje de vidrio:

- dos hornos de la frita,
- un horno de apasteladura,
- un horno de fundición,

[14] Era rector del Colegio el padre Buenaventura Sanvicente, y había nueve otros padres y ocho hermanos coadjutores. El colegio donde ya se dictaba clases fue clausurado y, solo en 1773, la Junta Municipal de Temporalidades propuso que debía seguir funcionando a cargo de la congregación de San Felipe Neri como lo había pedido el Cabildo de Ica. Sin embargo, la Junta de Aplicaciones de Lima, cuya función era decidir acerca del destino que debía darse a los locales, colegios, casas y bienes de los jesuitas expatriados, adjudicó el colegio y la iglesia a los mercedarios (Quijandría y Álvarez 1961: 9-18). La iglesia no estaba terminada, tenía siete altares incluyendo el altar mayor, pero faltaban la fachada y las torres, aunque había todo el material necesario que los mercedarios utilizaron en parte para concluirla. Más tarde, la Junta Municipal de Temporalidades dispuso que lo que quedaba de esos materiales se entregara a los franciscanos para terminar la construcción de su iglesia de Ica (Sánchez Elías 1957: 100-101).

[15] AGN, Temporalidades, Títulos de Haciendas, Leg. 26, Cd. 3.

- un horno de labranza de los vidrios,
- un horno de refinar con su arca,
- un horno pequeño de cerbatenear,
- un horno de los morteros,
- un buen horno de botijería nuevo de cinco arcos perfecto y
- un horno de empego de la brea.[16]

Sigue la enumeración de una serie de herramientas que se utilizaban en la elaboración de las piezas de vidrio, de las que «se encontraron en el almacén 1.067 docenas de varios tamaños», entre las que se nombran «garrafas, aceiteras, vinagreras, chicheras, vasos, limetas, frasquitos, tinteros, pomos, lamparines», etcétera. Entre los 27 esclavos negros que consigna el inventario, había «seis oficiales vidrieros» y dos aprendices.

Poco después, cuando Gaspar de Poma solicitó que se le arrendara Macacona, se pidió al hermano coadjutor Joseph Rubiano, ayudante de quien fuera procurador del colegio de Ica, que informara sobre la hacienda de la Macacona, cuya administración había estado a su cargo.[17] Según este informe, Macacona comprendía entonces trescientas fanegadas de tierras parcialmente cultivadas, en las cuales había 15.690 parras —muchas nuevas— y plantaciones de yerba del vidrio que daban varios cortes al año. En el Cerro Prieto abundaba la piedra que, molida, proporcionaba el ingrediente más importante para la fabricación de vidrio; un depósito de arcilla para labrar las botijas en que se envasaba el vino; y no faltaba la leña para alimentar los hornos, a pesar de que en el informe se mencionan bosques de huarango parcialmente destruidos. En cuanto a los productos de la hacienda, el hermano Rubiano consideraba que se podían labrar anualmente 2.500 docenas de piezas de vidrio y se habían producido en los últimos años entre 800 y 900 botijas de vino. Mientras el vino se despachaba a Lima y desde allá salía para abastecer otras localidades del territorio peruano, la mayor parte del vino estaba destinada a Huamanga y Huancavelica.

El hermano Rubiano debió contestar las preguntas de un cuestionario preestablecido, pero sus respuestas no se limitan a unos datos escuetos sino que revelan los esfuerzos que habían hecho los últimos administradores jesuitas para manejar eficientemente los recursos y resolver los múltiples problemas de una finca tan compleja como Macacona. Además, evidencian su preocupación por el futuro por medio de una serie de recomendaciones: se debería limpiar oportunamente los canales de regadío para que no falte agua a las viñas, convendría plantar cada año más parras —tal como se proponían hacer los jesuitas— para lograr así un aumento en la producción de vino, se debería

[16] «El horno de cerbatenear» era aquel en que se mantenía con la consistencia adecuada el vidrio que se soplaba mediante unas cañas de fierro que se llamaban cerbatanas. Para impermeabilizar las botijas se las «empegaban» internamente con brea derretida al calor.

[17] AGN, Temporalidades, Títulos de Haciendas, Leg. 26, Cd. 2.

incrementar las plantaciones de yerba de vidrio y convendría cercar los mejores bosques para evitar los continuos robos de leña por parte de los chacareros vecinos.

En cuanto a la industria del vidrio, las recomendaciones comprenden tanto los recursos materiales como la elaboración del producto. La piedra abundaba en el Cerro Prieto, pero resultaba deseable traer mayor cantidad de una piedra más blanca, aunque fuera de más lejos, para mejorar la calidad del vidrio y considerar la posibilidad de contratar técnicos extranjeros para ensayar la producción de cristales, «pues a no mucha distancia de la hacienda, se encuentra christal de roca». Convenía, además, aumentar el numero de «esclavos y aprendices en el oficio de la vidriería; maestros oficiales y aprendices deberán ser vigilados muy de cerca para que no huyan y no se les venderán por ningún motivo ni precio que se ofrezca».[18] Por último, el hermano Rubiano observaba que «en poder del Rey», Macacona podría producir anualmente 12 mil pesos con un gasto de 4 mil y aconsejaba que, para bien y buen futuro de la hacienda, esta no debería ser vendida ni arrendada, sino más bien confiada a un administrador «inteligente, activo y fiel», a quien habría que mantener en el cargo por un tiempo muy largo para aprovechar su experiencia. Aparentemente, en 1770 se intentó sin éxito vender Macacona y entonces la Dirección de Temporalidades contrató para administrarla a don Cristóbal Schier, persona entendida en la industria del vidrio, sobre todo en lo relativo al aspecto comercial. Él mantuvo el cargo hasta 1775, e intentó con bastante éxito mantener el funcionamiento del obraje (Ramos 1989: 87).

A su salida, la industria declinó rápidamente y, en 1778, Temporalidades decidió rematar Macacona. La adquirió en 62.879 pesos un hacendado de Ica, don Rafael Salas, quien optó por abandonar la industria del vidrio para incrementar una más rentable elaboración de vinos y aguardientes.

Quizá el informe del hermano Rubiano era demasiado optimista en cuanto a las posibilidades de desarrollo de Macacona, sobre todo por lo que en ese momento representaba la producción de vidrio. A pesar de que por casi veinte años su obraje había abastecido a una zona muy amplia, ya no podía ofrecer sino un producto mediocre cuando se empezaba a introducir y a ofrecer vidrios de mejor calidad. Mientras tanto, se estaba desarrollando con mejores perspectivas el mercado de vinos y aguardientes de Ica.

---

[18] Cuando en 1770 se hizo una nueva «mensura y tasación para vender» (AGN, Temporalidades, Título de Haciendas, Legajo 26, Cd. 17), los esclavos que trabajaban en el obraje eran siete (dos habían huido): Justo, de 32 años, negro bozal, maestro de vidrio, estaba valorado en mil pesos, y los oficiales y aprendices valían entre quinientos y seiscientos pesos.

Bibliografía

Bezborodov, Mihail
1965 *Technologie Archéologique du verre.* Premier Congres International d'Archeologie Slave a Varsovie 14-28 IX.

Calancha, Fray Antonio de la
1974-1978 *Crónica Moralizada.* Transcripción, estudio crítico, bibliografías e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Chomel, Pierre Jean Baptiste
1804 *Abrégée de l'histoire des plantes usuelles.* Paris au XII (julio).

Cieza de León, Pedro
1947 *La Crónica del Perú.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XXIV.

Cobo, Bernabé
1964 *Historia del Nuevo Mundo.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XCI.

Córdoba y Salinas, Diego
1958 *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de Lima.* Lima: s./n.

Hurst Vose, Ruth
1980 *Glass.* Londres: Collins.

Linnaeus, Carl
1957 *Species Plantarum.* Londres: The Ray Society.

Macera D., Pablo y F. Máquez Abanto
1964 «Informaciones Geográficas del Perú Colonial». *Revista del Archivo Nacional del Perú,* t.° XXVIII. Lima, pp. 75-88.
1966 «Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas en el Perú, Siglos XVII-XVIII». *Nueva Coronica,* vol. II, fasc. 2. Lima.

Murúa, Fray Martín de
1962 *Historia General del Perú y origen y descendencia de los Incas.* 1. Manuscrito del Duque de Wellington. Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois. 2 tomos. Madrid: Góngora.

Quijandría y Álvarez, Cornelio
1961 *Origen y Fundación del Colegio e Iglesia de San Luis Gonzaga de los Jesuitas de Ica.* Editado por la Peña Pacheco Cabezudo. Ica: Tipografía Cultura.

RAMOS, Gabriela
1989 «Las manufacturas en el Perú Colonial. Los obrajes de vidrios en los siglos XVII y XVIII». *Histórica*. Vol. XIII, n.° 1. Lima, pp. 67-106.

ROSTWOROWSKI, María
1981 *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RUIZ, Hipólito
1952 *Relación Histórica del viage que hizo a los reinos del Perú y Chile*... Jaime Jaramillo Arango (ed.). Madrid: Talleres Gráficos Bermejo.

SALEH AHMED, Saleh; George ADEL WAGEIH y Helmi FATMA MOHAMED
1972 «Study of Glass and Glass Making Processes at Wadi el-Natrun, Egypt in the Roman Period 30 B.C - 359 A.D.». *Studies in Conservation*, 17, pp. 143-172.

SÁNCHEZ ELÍAS, Julio
1957 *Cuatro siglos de historia iqueña*. Lima: Victory.

VARGAS UGARTE, Rubén, S. J.
1935 *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*. 2.ª ed. Lima: La Prensa.

VÁSQUEZ DE ESPINOZA, Antonio
1969 *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CCXXXXI.

WEBERBAUER, A.
1945 *El mundo vegetal de los Andes del Perú*. Lima: Ministerio de Agricultura.

Las haciendas de la Compañía de Jesús: la vid y el mercado de aguardiente en el Perú del siglo XVIII

Alicia Polvarini de Reyes
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
Lima, Perú

Las haciendas jesuitas en el contexto colonial

Los estudios sobre las haciendas coloniales en América Latina incluyeron a las empresas de laicos, de las grandes órdenes religiosas, así como los importantes centros de producción administrados por la Compañía de Jesús. Estos estudios recibieron un gran impulso en la década de los años cincuenta, el cual culminó entre 1960 y 1975, con innumerables investigaciones por parte de los historiadores y científicos sociales americanistas. La historia del mundo rural de América Latina había alcanzado no solo un importante volumen fáctico, sino también aportes teóricos fundamentales, aún vigentes.

El esfuerzo histórico tuvo y tiene una razón de ser, ya que la historia de la humanidad ha sido, hasta el siglo XX y para la inmensa mayoría de los pueblos del mundo, una historia agraria. Las diversas culturas han vivido en áreas rurales próximas o alejadas de los núcleos urbanos, resistiendo los embates de los sectores industriales, alimentándolos con los productos de la tierra y subsistiendo, muchas veces, sobre la base de pequeñas industrias de tipo artesanal.

No solamente los historiadores sino también los antropólogos y los sociólogos se han preocupado por la variedad de formas sociales que aún subsisten en las zonas agrícolas ganaderas de las regiones más pobladas y menos urbanizadas del orbe. En América Latina —término dentro del cual se incluye a Latinoamérica y al Caribe—, así como en algunas regiones de África y la India, la migración a las ciudades en la segunda mitad del siglo XX constituyó un fenómeno de repercusiones incalculables, ante el cual surgieron soluciones muchas veces tardías e incompletas, como el conjunto de leyes y reformas agrarias de la época. Al mismo tiempo que estas reformas, surgieron las primeras investigaciones de historia rural a las cuales se ha hecho alusión más arriba.

El gran número de los estudios sobre las haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina no significó la pérdida de la calidad de los trabajos. Por el contrario, los historiadores buscaron el origen de la hacienda tradicional colonial y de los distintos modelos de acuerdo con su relación más o menos intensa con los mercados locales, con los mercados internacionales ya en el siglo XIX, y con el mantenimiento de rasgos autosubsistentes en algunas regiones y según la producción tradicional.

Los investigadores distinguieron al modelo de hacienda que reunía las características de unidad de producción inclinada a vender los excedentes al mercado local de aquel modelo de plantación que producía una cosecha principal para su comercialización en circuitos más amplios e incluso para la exportación. Distinguieron, a su vez, la estancia, unidad ganadera tendiente a la comercialización de lanas —estancia ovina—, a la comercialización de reses —hacienda de ganado mayor— y de mulas, imprescindibles para el transporte colonial. El termino 'latifundio', del latín 'gran propiedad', se aplicó a las haciendas y plantaciones de gran extensión que, dados los niveles tecnológicos coloniales, permanecían en su mayoría inactivas. En las descripciones de la gran propiedad rural del siglo XX, el término latifundio fue cobrando un significado peyorativo en el lenguaje, tanto por parte de los reformadores moderados como de los revolucionarios radicales de América Latina. El adjetivo 'improductivo' estuvo ligado al término latifundio y formó parte del discurso político de varias generaciones.

En sus orígenes, las haciendas, latifundios y plantaciones fueron, para la mayoría de los estudiosos, fenómenos no contemplados en la legislación colonial. Las encomiendas no implicaban la propiedad de la tierra por parte del encomendero. Una vez suprimidas estas, permaneció una aristocracia sin poderes pero con la capacidad de ocupar las tierras de los indios —como ocurrió en el caso de México y gran parte de la América andina—, así como de solicitar títulos de propiedad debido a meritorias acciones reconocidas por la Corona desde los siglos XV y XVI. En el siglo XVII, con la incipiente recuperación poblacional de América, la hacienda colonial, plantación o estancia, se perfilaría como la propiedad rural por excelencia. La propiedad de las tierras y su expansión tuvo diversas formas: el otorgamiento a laicos por parte de la Corona debido a servicios prestados; la composición de títulos sobre las tierras de propietarios desaparecidos o desconocidos; las donaciones y las herencias de ricos fieles a las órdenes religiosas; la ocupación de las tierras de indios, verdadera usurpación seguida de juicios interminables entre hacendados y comunidades indígenas; y, por último, la compra moderna, en la cual pudo mediar el remate o la adquisición directa al propietario antiguo, fórmulas que se perfeccionaron desde mediados del siglo XVII hasta fines del XVIII.

Resultó, muchas veces, asombroso el bajo precio en que se remataron diversas y ricas haciendas entre los siglos XVII y XVIII. La razón fue que las propiedades estaban cargadas de censos que los nuevos propietarios debían seguir pagando por una o dos vidas. La iliquidez de los siglos XVII y XVIII, la lenta y escasa circulación del dinero,

convirtió un interés del cinco por ciento anual —sobre un principal que pudo estar entre los 5 y 15 mil pesos— en algo deseable, tanto para el acreedor como para el deudor.

El conjunto más importante de trabajos sobre haciendas, plantaciones y estancias en América Latina culminó en el Simposio de Historia Económica de 1970, creado por CLACSO.[1] En el siguiente simposio de 1972, celebrado en Roma, el historiador Magnus Mörner realizó el balance relativo a los orígenes y evolución de las haciendas y plantaciones, los tipos de trabajo y modelos de trabajadores, el mercado, las ganancias y el crédito. Derivados de estos procesos, los aspectos teóricos se refirieron al carácter estructural de la hacienda colonial, caracterizada, en algunos casos, como feudal o, más ampliamente, como precapitalista, mercantil-transicional o capitalista colonial. Se ha hablado de capitalismo agrario, pero el desarrollo de este hubiera requerido de otras condiciones en las relaciones laborales y en los procesos de acumulación de capitales. Hubo capitales, como en la transición europea de los siglos XVI, XVII y XVIII, en forma de capital financiero o dinero listo para ser dado como crédito hipotecario o censo. Hubo también el equivalente del capital vivo o *cheptel vif* francés, referido a la posesión de animales y diferente del *cheptel mort* o conjunto de herramientas e instalaciones. En síntesis, hubo capitales pero no capitalismo en el sentido estricto de la palabra.

Del simposio de Roma surgió un conjunto de propuestas intermedias, como, por ejemplo, la de Ruggiero Romano, quien señaló la posible coexistencia de los elementos feudal y capitalista en un mismo medio ambiente y aun dentro de una misma empresa. Pablo Macera observó, a su vez, que la economía interna de la hacienda revestía un carácter no monetario y precapitalista, y que, externamente, la hacienda formaba parte de la economía monetaria y de mercado: «El carácter feudal de la hacienda (carácter antes que nada colonial, compensatorio, rearcaico e incompleto) debe de ser estudiado en dos frentes mutuamente complementarios: el frente externo de sus relaciones con el Estado y la sociedad global; y el frente interno, en tanto que organización de un centro poblacional de trabajo [...]» (Macera 1977c: 140). Efectivamente, los rasgos feudales al interior de las haciendas pueden ser identificados como rasgos señorial-campesinos allí donde prosperaron las relaciones de colonato o del denominado

[1] El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) creó la Comisión de Historia Económica en 1969, con reuniones regulares dentro del Congreso Internacional de Americanistas. De la primera reunión, celebrada en Lima en 1970, surgió la idea de un segundo simposio en 1972, en Roma, en el cual los temas relacionados con las haciendas, latifundios, estancias y plantaciones tuvieron la mayor repercusión, contando con 19 ponencias. Terminado el simposio de Roma, fue celebrado un acuerdo editorial con Siglo XXI, del cual surgió la primera edición en 1975. Enrique Florescano fue el secretario coordinador de la Comisión de Historia Económica de FLACSO, así como de los trabajos y materiales recibidos para la producción del libro. Fue Magnus Mörner el encargado del balance de las ponencias y de la discusión teórica.

yanaconazgo de las zonas andinas, donde el trabajo en las parcelas campesinas, dentro de la hacienda —comparables al *mansus* europeo o tierra mansorial en Europa—, alternaba con el trabajo en las tierras del propietario —comparable a la *demesne* o reserva señorial europea—. Este trabajo en las zonas reservadas del señor pudo ser realizado mediante trabajo obligado —*corvées*— medido en número de días al año.

La modernidad de la administración jesuita, y el manejo económico y financiero permiten pensar en formas mercantil-transicionales al capitalismo moderno. Efectivamente, hubo una fuerte inclinación al mercado, un conocimiento de las demandas de las distintas regiones del virreinato del Perú y una producción acorde con estas demandas. En el caso concreto de las haciendas de vid de la costa peruana, antes que el modelo de hacienda, es justo adjudicarles el modelo de plantación e industria agrícola, en el cual el trabajo se centraba en la cosecha principal, que sería transformada en vinos y aguardientes. Además, principalmente en la región del norte —de producción azucarera—, y en las regiones de Ica y Moquegua —de producción de vid—, la mano de obra de las haciendas jesuitas, por excelencia, fue la mano de obra esclava, considerada la más apta para aquellas empresas agrarias cuya producción estaba destinada al mercado. Eric Hobsbawm,[2] autor de una interesante ponencia presentada en un coloquio en homenaje a Witold Kula, reconoció la existencia de elementos feudales, señorial-campesinos, en las haciendas tradicionales de América Latina, pero consideró que estos no eran dominantes en el desarrollo general del mundo rural. Por el contrario, los esclavos de las plantaciones y los peones, asalariados y jornaleros, habrían sido los elementos fundamentales en el desarrollo moderno de la empresa agrícola mercantil-transicional hacia el capitalismo.

Las tesis que han definido el capitalismo agrario de las plantaciones se han visto reforzadas por la obra *The New Economic History*,[3] en la cual el historiador Foguel[4] vio el principal mecanismo de inversión capitalista en el mejoramiento y reproducción de la familia esclava, ya que los esclavos pudieron ser considerados maquinas que debían ser mantenidas y multiplicadas. Opuesto a estas tesis, se tiene un trabajo de Eugène Genovese (1971), quien afirmó que del régimen de la esclavitud no pudo haberse originado el capitalismo, ya que el trabajo del esclavo impidió el cambio instrumental, así como el progreso técnico que constituyeron y constituyen la esencia del sistema capitalista.

---

[2] Eric Hobsbawm (1980), afirmó que la esclavitud fue dominante en la transición de la economía señorial campesina a la economía de plantación moderna.

[3] New Economic History es una escuela norteamericana fundada y dirigida por Douglass North, premio Nobel de economía de 1993.

[4] Foguel, integrante de la New Economic History, se ha especializado en la esclavitud en los estados del sur de Norteamérica.

Como se verá más adelante, y de acuerdo con la documentación de las haciendas jesuitas de vid en el Perú, los esclavos tuvieron un tratamiento preferencial dentro del mundo de los trabajadores de las empresas agrarias. Las relaciones entre administradores y esclavos no estuvieron exentas de problemas como los surgidos por motivo de la elaboración de mostos y aguardientes, y los comportamientos díscolos y la rebeldía evidenciada en los alzamientos de Arequipa y Moquegua. Sin embargo, la tónica dominante pareció ser la de las buenas relaciones, originadas en el tratamiento humanitario de los esclavos.

La vid, el vino y los aguardientes: tiempos y espacios de desarrollo

Las haciendas de vid, productoras de vinos y aguardientes, asumieron la forma de una compleja industria agrícola, de gran antigüedad en el mundo occidental y de enorme prestigio debido a la complejidad de sus técnicas. La viticultura mediterránea, origen de los viñedos americanos, ha sido objeto de estudios históricos y geográficos. Se han encontrado restos de plantas de vid en las tobas cuaternarias del Pic Saint-Loup.

> Los galos la apreciaban poco. Pero los romanos extendieron tanto su cultivo, que Domiciano temió que llegase a suplantar al trigo. Roma pagaba bien el vino de Béziers. Por eso, en lugar de las tierras llanas, la viña buscó, hasta la crisis de la filoxera, los marjales secos y pedregosos. También alrededor de 1789, el bajo Languedoc suministraba vinos «espirituosos, fuertes y generosos en aguardiente» a Paris, al norte de Europa y a América. (Vilar 1974: 236)

El historiador Pierre Vilar (1974: 234-251) recuerda que, desde el siglo XVII, los campesinos multiplicaron las cepas, incluso en la llanura reservada hasta entonces a los cereales. Se formula las siguientes preguntas: ¿viña de montaña o de tierra llana?, ¿cultivo en vistas a un gran mercado o cultivo individual complementario? Estas preguntas obligan a repensar el significado de las diferentes empresas y coyunturas en Europa y América. El estudio de la producción vitivinícola constituye uno de los más grandes retos no solo para la historia económica sino también para la historia total de Europa occidental y sus colonias a partir del siglo XVI.

La vid y la producción de vino, para la satisfacción del gusto europeo, acompañaron la expansión colonial ibérica desde los primeros poblados hasta las ciudades populosas del siglo XVIII. Significó la imposición de un gusto nuevo en un continente habituado a las bebidas fermentadas a partir de granos, como el maíz; tubérculos, como la yuca; y cactus, como el agave, entre otros. El Perú, gran parte del área andina y México aportaron las más conocidas chichas, elaboradas a partir de diferentes tipos de maíz, y el pulque, hecho de la planta de agave, con el posterior destilado o tequila.

Se trata de dos importantes regiones en las que se desarrollaron las más altas culturas agrarias de América prehispánica.

Además de la satisfacción del gusto europeo, el vino y el trigo convertido en pan representaron los elementos de la transubstanciación divina en sangre y cuerpo de Cristo, así como el fundamento de la comunión de los fieles católicos, pilar de la evangelización. En Hispanoamérica se habló de las haciendas de vid, a las que se denominó, en muchos casos, tierras de parras. Sin embargo, a diferencia de las haciendas de panllevar, de las plantaciones tropicales y de las estancias ganaderas, el cultivo de la vid tuvo el objetivo principal de transformar la uva en vino y aguardiente, por lo que se estructuró a manera de complejo industrial, con gran efecto multiplicador sobre la producción de otras haciendas y comunidades. Asimismo y en este sentido, América desarrolló un conjunto de técnicas importadas de Europa y adaptadas a los diferentes climas y suelos.

Muchos testimonios hacen referencia a la riqueza de las tierras de parras en los valles de la costa del Perú. Se señala a don Francisco de Caravantes como el personaje responsable de traer las primeras plantas de vid desde las Islas Canarias. Existen discrepancias sobre si fueron introducidas al Cuzco por Bartolomé Terrazas, de donde habrían pasado a Arequipa, a las zonas de Vitor y Majes, para luego ser introducidas en Ica. Cieza de León, en su *Historia de la Conquista,* cuenta que observó viñedos en San Miguel de Piura, Pacasmayo, Santa, Chincha y León de Huánuco. Ya en el siglo XVII, la geografía de la vid se extendía por la costa sur del Perú, especialmente en los mencionados valles de Ica, Arequipa y Moquegua. Durante el siglo XVIII, creció el número de propiedades y sembríos en esas regiones. En el siglo XIX, diversas coyunturas de crisis de las haciendas provocaron alzas y bajas en la extensión de los cultivos. Sin embargo, el siglo XX confirmaría la primacía de Ica y Moquegua que en la actualidad exhiben la mayor superficie cultivada de vid en el Perú (Paulette 1969: 193-194).

El cronista Guamán Poma de Ayala, en su *Nueva Coronica y Buen Gobierno,* mencionó en 1613 a la ciudad y a las tierras de Ica como muy feraces y ricas en vid y vino:

> Villa rica, con poderosa abundancia de fruta de todas maneras y de mucho pan y de mayz y de mucha carne [...] y del vino como agua, lo mejor del Reyno [...] dallí se sustenta de vino la juridicción de Guamanga y Guancabilca, Chocllococha y la ciudad de Lima y la villa del Callau (capítulo 33: 1050)

En los libros de viajeros, desde el siglo XVIII, se menciona la gran variedad de frutos de las costas del Perú, y especialmente de la vid. Puede citarse, como ejemplo, el caso de Amadeo Frézier, cuyo relato de viajes por el Pacífico tuvo lugar entre 1712 y 1714. Ya en el siglo XIX, se cuenta con los informes de los cónsules ingleses, las descripciones contenidas en el libro de Tschudi, las del francés Costelneau —entre 1846 y 1847—, y, más tarde, las de Charles Wiener, hacia 1875. Todos ellos se admiraron ante un océano verde de parras, que se extendía por los valles del sur. Efectivamente, en el

siglo XVIII y XIX, las cepas crecían a mayor altura que las actuales y eran sostenidas en los horcones, generalmente de madera de guarango, lo cual les permitía ser vistas desde lejos a pesar de las ondulaciones del suelo. La minuciosidad en la siembra de los cuarteles, la distancia y la orientación de las plantas han sido y son requisitos indispensables de una buena cosecha, aunque se trate de un cultivo perenne que solo se renueva luego de treinta años (Truel Bressaud 1969: 40).

Cualquiera haya sido el régimen de trabajo dominante en las tierras o en los trapiches de la costa peruana —esclavitud, colonato, aparcería o salario—, las tareas de siembra, riego, poda, cosecha, pisado y destilado de mostos han mantenido características tradicionales debido al instrumental y al tiempo de trabajo necesarios para la obtención del producto final. Los mismos documentos muestran las técnicas sofisticadas de riego y la organización empleada para enfrentar las dificultades originadas por la escasez. Las técnicas usadas en el valle de Ica, en el canal de La Achirana, dependían del agua proveniente de la serranía, la cual debía ser almacenada en pozas para luego ser llevada a las pequeñas acequias y servir para el riego de las sementeras. En cambio, en el valle de Pisco, en el desierto de Villacurí, las viñas estaban en las hoyas o macas, profundos pozos en la arena, cuya amplitud podía alcanzar varios kilómetros. Las hoyas se abonaban con las hojas de los guarangos y los algarrobos, y permitían tener buenas cosechas.

De un total de aproximadamente tres mil kilómetros de costa, los espacios dedicados al cultivo de la vid se extendieron entre 1.200 y 1.500 kilómetros al sur de Lima y al interior de valles que reanimaban el desierto con su vegetación. Estos valles, comprendidos en la región de los actuales departamentos de Ica, Arequipa y Moquegua, que hasta 1875 comprendía las regiones de Tacna, Arica y Tarapacá, constituyen hasta hoy las porciones más fértiles del suelo peruano. Los estudios relativos a la capacidad de uso de los suelos del Perú (véase mapa de tierras) ubican las tierras de primera clase, rodeadas por las tierras de segunda clase, todas óptimas para el cultivo de todo tipo de productos alimenticios.

No solamente los suelos de excelente calidad sino también el clima templado, con una media anual de 18 °C, han beneficiado el cultivo de la vid. Las escasas lluvias en estas regiones costeñas —entre 12,5 y 50 milímetros anuales— obligaron a desarrollar las refinadas técnicas de riego de los desiertos y a aprovechar las aguas subterráneas por medio de las ya mencionadas pozas, hoyas o maca-macas. Los propietarios españoles y criollos de haciendas debieron adoptar, entonces, el conocimiento de los antiguos pobladores y de las civilizaciones agrarias preexistentes.

Haciendas jesuitas de caña y vid en el Perú

La expulsión de los jesuitas ocurrió en 1767, bajo el reinado de Carlos III y de su representante en el Perú, el virrey Manuel Amat y Juniet, y significó un duro golpe

para la economía colonial, especialmente para las haciendas, plantaciones y obrajes dirigidos por los religiosos de la Compañía.

Según el historiador Rubén Vargas Ugarte (1966: 318), vivían doscientos religiosos en el colegio del Cercado y las haciendas de Villa, Santa Beatriz y Bocanegra, en los valles de Lima; 243 religiosos en los colegios y haciendas de Ica, Pisco, Huancavelica, Huamanga y Trujillo; y 41 religiosos en el colegio de Cuzco. Fueron confiscadas, según la misma fuente, 203 propiedades rústicas que pasaron a formar parte de la administración de la Real Junta de Temporalidades. La tasación de la totalidad de las haciendas, obrajes, estancias y diversas propiedades rústicas alcanzó la suma de 6.641.448 pesos, cifra inferior a la de México, aunque importante en el medio colonial peruano.

El profesor Pablo Macera, en su estudio sobre las instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas en el Perú (1966: 5), reiteró la importancia de esta documentación de Temporalidades, ubicada en el Archivo General de la Nación (AGN) de Lima, pues no solo había permitido estudiar la actitud de los jesuitas como empresarios, sino también había facilitado una variada información sobre técnicas de cultivo, sistemas de trabajo, régimen de salarios y comercialización de los productos agrícolas, entre otros.

Para el caso de México, antiguos trabajos, siempre vigentes, como los de Tovar y Riley, comprobaron igualmente la importancia de la documentación de Temporalidades, así como de los fondos documentales de la Compañía de Jesús en México, más abundantes que los que puede hallarse en el Perú.

En el caso de Hermes Tovar Pinzón (1975: 141-148), el estudio de las 45 haciendas más importantes de la Compañía de Jesús en México reveló una extensión de más de un millón de hectáreas dedicadas a la producción más diversa. Prácticamente todas se consolidaron en función de los mercados urbanos y mineros, de la misma manera que las haciendas de vid y producción de aguardiente en el Perú. En todos los casos, la característica principal de las haciendas, complejos agroindustriales, plantaciones, estancias y obrajes fue la excelencia de su administración y la flexibilidad con que los mayordomos, bien orientados por los religiosos, adaptaron las técnicas europeas de cultivo y aquellas heredadas de las antiguas culturas agrarias de América y del Perú a las distintas condiciones geográficas y paisajes. En general, los investigadores también están de acuerdo en que el trato de los jesuitas a los trabajadores, esclavos, peones libres, jornaleros, fue de carácter paternal.

Una ligera observación de los títulos de propiedad del AGN de Lima permite constatar que las haciendas jesuitas situadas en las regiones de gran producción de vid fueron adquiridas mediante la compra-venta directa, el remate, los procesos de composición de títulos sobre tierras y, en menor proporción, mediante donaciones (véase el cuadro 1). La estructuración de la propiedad rural de los jesuitas se desarrolló de manera paulatina desde el siglo XVI, mediante agregados, y alcanzó su máxima extensión en el primer tercio del siglo XVIII. En esta última etapa, destacó San Xavier de la Nasca, con 1.332 hectáreas (aproximadamente 444 fanegadas) (Cushner 1980: 45).

Cuadro 1
Fechas y formas de adquisición de algunas haciendas jesuitas de vid
Siglo XVIII

Fecha	Adquisición	Hacienda	Lugar
1704	Compraventa	San Ignacio Humay	Pisco
1705	Compraventa	Macacona y Obraje	Ica
1705	Compraventa	La Ventilla	Nasca
1712	Composición	Tierras y puquiales de San José	Nasca
1712	Composición	Tierras varias	Ica
1712	Composición	Tierras varias	Pisco
1713	Remate	La Viña y tierras Arpicho	Ica
1714	Composición	Tierras varias	Ica
1723	Donación	San Ignacio de Humay	Pisco
1735	Compraventa	Tierras anexas a San Xavier	Nasca

Elaborado sobre la base en AGNL, Títulos de propiedad. Fichero cronológico.

Las haciendas jesuitas, cualquiera fuera su extensión, dedicación o situación geográfica, se caracterizaron por el cuidado de la producción y de la mano de obra. El modelo de hacienda jesuita varió de región en región, así como también de acuerdo con el tipo de producción dominante. Sin embargo, las haciendas jesuitas mantienen una característica común: su vinculación con los Colegios —encargados de emitir las órdenes y las instrucciones a los administradores— y las Misiones.

De las 203 propiedades rústicas confiscadas a la Compañía de Jesús en el momento de su expulsión,[5] las haciendas de cañaveral y producción de azúcar, y las haciendas de vid, productoras de vino y aguardiente, eran indudablemente las más rentables y las de conducción más difícil, dados los innumerables procedimientos requeridos para llegar al producto final. Puede hablarse, pues, de plantaciones jesuitas y, especialmente, de complejos agroindustriales altamente tecnificados.

En la memoria del virrey Manuel Amat y Juniet, citada por el religioso Rubén Vargas Ugarte, S. J., se encuentra una frase reveladora de la visión que el siglo XVIII y las élites gubernamentales españolas tenían de lo producido en las haciendas de los religiosos: «Salvo los vinos y aguardientes que se cosechaban en Pisco e Ica, todos los demás frutos, incluyendo el ganado, tenían escasa demanda por lo abundantes» (Vargas Ugarte 1966: 318). Podría discutirse la forma en que esta afirmación fue formulada, pero queda claro su sentido general que, expresado en el lenguaje económico moderno, sería el siguiente: la oferta de todos los productos era mayor que la demanda, excepto la de vino y aguardiente, caso en el que la demanda era mayor que la oferta.

[5] Cifra dada por el virrey Amat en sus memorias, en Vargas Ugarte 1966: 318.

Cuadro 1
Fechas y formas de adquisición de algunas haciendas jesuitas de vid
Siglo XVIII

Fecha	Adquisición	Hacienda	Lugar
1704	Compraventa	San Ignacio Humay	Pisco
1705	Compraventa	Macacona y Obraje	Ica
1705	Compraventa	La Ventilla	Nasca
1712	Composición	Tierras y puquiales de San José	Nasca
1712	Composición	Tierras varias	Ica
1712	Composición	Tierras varias	Pisco
1713	Remate	La Viña y tierras Arpicho	Ica
1714	Composición	Tierras varias	Ica
1723	Donación	San Ignacio de Humay	Pisco
1735	Compraventa	Tierras anexas a San Xavier	Nasca

Elaborado sobre la base en AGNL, Títulos de propiedad. Fichero cronológico.

Las haciendas jesuitas, cualquiera fuera su extensión, dedicación o situación geográfica, se caracterizaron por el cuidado de la producción y de la mano de obra. El modelo de hacienda jesuita varió de región en región, así como también de acuerdo con el tipo de producción dominante. Sin embargo, las haciendas jesuitas mantienen una característica común: su vinculación con los Colegios —encargados de emitir las órdenes y las instrucciones a los administradores— y las Misiones.

De las 203 propiedades rústicas confiscadas a la Compañía de Jesús en el momento de su expulsión,[5] las haciendas de cañaveral y producción de azúcar, y las haciendas de vid, productoras de vino y aguardiente, eran indudablemente las más rentables y las de conducción más difícil, dados los innumerables procedimientos requeridos para llegar al producto final. Puede hablarse, pues, de plantaciones jesuitas y, especialmente, de complejos agroindustriales altamente tecnificados.

En la memoria del virrey Manuel Amat y Juniet, citada por el religioso Rubén Vargas Ugarte, S. J., se encuentra una frase reveladora de la visión que el siglo XVIII y las élites gubernamentales españolas tenían de lo producido en las haciendas de los religiosos: «Salvo los vinos y aguardientes que se cosechaban en Pisco e Ica, todos los demás frutos, incluyendo el ganado, tenían escasa demanda por lo abundantes» (Vargas Ugarte 1966: 318). Podría discutirse la forma en que esta afirmación fue formulada, pero queda claro su sentido general que, expresado en el lenguaje económico moderno, sería el siguiente: la oferta de todos los productos era mayor que la demanda, excepto la de vino y aguardiente, caso en el que la demanda era mayor que la oferta.

[5] Cifra dada por el virrey Amat en sus memorias, en Vargas Ugarte 1966: 318.

Los valores obtenidos durante las tasaciones de las haciendas jesuitas de vid constituyen una referencia interesante, a pesar de que no arrojan el precio real en que fueron vendidas, en general mucho menor. Las distintas tasaciones, de diferentes momentos, tampoco permiten establecer las fluctuaciones que pudieron sufrir al alza o a la baja hasta su remate o venta final. La mayor parte de los avalúos han sido recogidos por Pablo Macera de un documento de 1785, sumando los distintos valores en años previos —los años comprendidos entre 1770 y 1772 serían los de mayor afluencia de tasaciones—. El profesor Macera (1966: 9-10) anotó la diferencia de valores del patrimonio agrario de la Compañía de Jesús que existe entre la cifra que aparece en las memorias del virrey Amat —de 6.641.448 pesos y cuatro reales— y la que figura en un cuadro por él elaborado —de 5.729.790 pesos—. Las razones de esta diferencia radicaron en que el Virrey incluyó también las tasaciones de las fincas urbanas y no solo de las haciendas. Asimismo, el profesor Macera anotó que, en su recuento, faltaron datos de algunas instituciones, como los colegios de San Borja y San Bernardo del Cuzco y en parte el de San Pablo de Lima. Tampoco fueron incluidos en su listado un obraje de arriendo enfitéutico y otro que pertenecía al colegio de Chuquisaca.

Las 19 haciendas más valiosas de caña y azúcar de la costa y sierra del Perú (Macera 1966: 33) alcanzaron un valor de tasación de 2.950.313 pesos y cinco reales y medio, tal cual aparece en el cuadro 2. La hacienda de menor valor de tasación fue la Santa Loreto, en Ilo, con 17.759 pesos y siete reales, y la de mayor valor fue la hacienda Villa, en Lima, que alcanzó los 392.624 pesos y cuatro reales.

Los 17 complejos agroindustriales de mayor producción de viña, vino y aguardiente alcanzaron 2.038. 845 mil pesos y cinco reales —la inferior era de 667 pesos y seis reales, y la mayor de 247.729 pesos y siete reales), según lo muestra el cuadro 3.

Puede observarse, en el cuadro 4, un cálculo sencillo a partir de las cifras anteriores. Según la tasación total del virrey Amat, el valor de las 19 haciendas de caña, y las 17 haciendas de mayor producción de vid y vinos alcanzó el 75,1 por ciento del valor de la tasación total del patrimonio agrario de la Compañía de Jesús. De este, el 44,4 por ciento correspondió al valor de las haciendas de caña y el 30,7 por ciento al valor de las haciendas de vid. Según tasaciones recogidas por Pablo Macera, resulta que las 36 haciendas de caña y vid, complejos agroindustriales, significaron el 87,1 por ciento de la totalidad de los valores de las propiedades rurales. De entre estas, el valor de las haciendas de caña representó el 51,5 por ciento del valor total de las tasaciones, en tanto que el avalúo de las principales haciendas de viña alcanzó el 35,6 por ciento del total avaluado.

En ambos casos, al igual que en el resto de las propiedades agrarias coloniales, los valores de tasación estuvieron directamente vinculados con el número de esclavos, el valor de los inmuebles y del mobiliario doméstico, y el valor de la maquinaria. En el caso específico de nuestras haciendas de vid, vino y aguardiente, pesó el número de

Cuadro 2
Haciendas de caña de la costa y sierra

Nombre	Tasación	Lugar
Vilcahuaura	197.047	Huaura-Lima
Humaya	189.406,5	Huaura-Lima
Bocanegra	311.268,5 ½	Callao-Lima
Santa Rosa de Caucato	143.958,3 7/8	Pisco-Ica
Ninabamba	62.570	Huanta – Huamanga
Santa Loreto	17.759,7	Ilo-Moquegua
Pachachaca	227.319,2	Abancay
Mollemolle	44.230,1	Abancay
Villa	392.624,4	Lima
San Jacinto	115.522,2	Áncash
San José de la Pampa	91.191,7 ½	Áncash
Santa Beatriz	198.678,4	Lima
Cacamarca	xxxxxxx	xxxxxxx
La Huaca. Anexo Caquí y Jesús del Valle	335.285,5	Chancay-Lima
El Ingenio	249.642,3 ½	Huaura-Lima
San Juan de Surco	xxxxxxx	Lima
San Juan Francisco de Regis	237.962,6	Chincha-Ica
Santa Ana	49.095,5 ½	Cuzco
Tumán y Chongoyape	86.750	Lambayeque
19 haciendas	2.950.313,5 ½	TOTAL

Cuadro 3
Tasaciones de las haciendas de vid de mayor producción en el Perú
Siglo XVIII

Lugar	Hacienda	Tasación en p.	Colegio
Ica	San Gerónimo	199.244	De Ica
Ica	Macacona	73.874,6	De Ica
Pisco	Santa Cruz de Lancha	47.735,7	De Pisco
Ica	Belem y Chavalina	192.706,5	De Pisco
Nazca	San José de la Nazca, La Ventilla y Capará	247.729,7	Del Cuzco
Ica	Ocucaje y anexo S. José	8.531	Del Cuzco
Pisco	San Juan B. de Cóndor	160.526	Procuración
Nazca	San Xavier de la Nazca	198.992,7	San Pablo
Pisco	San Joseph de Chunchanga	131.482,3	San Pablo
Pisco	San Ignacio de Humay	132.560	Misión de los Moxos
Moquegua	Yaravico	76.718,3	De Moquegua
Moquegua	Santo Domingo	52.498	De Moquegua
Arequipa	Sacay La Grande	179.699	De Arequipa
Arequipa	San Javier de Vitor	144.803	De Arequipa
Arequipa	Tacar	16.372	De Arequipa
Áncash	Motocache	174.704	Noviciado de Lima
Nasca	Sta. Lucía	667,7	De Ica
TOTAL	17 haciendas	2.038.845,5	

Cuadros realizados sobre la base de Macera 1966: 9-10 (17 haciendas de caña, de un total de 97 propiedades rústicas tasadas según documento de 1785).

Cuadro 4
Tasaciones del patrimonio agrario de los jesuitas en el Perú
Montos y porcentajes del valor de las haciendas de caña y vid

Total del patrimonio agrario Compañía de Jesús	Tasación total 19 haciendas de caña y azúcar	%	Tasación total 17 haciendas de vid y vinos	%	Tasación total de caña y vid	%
Tasación Amat						
6.641.448, 4r.	2.950.313, 5 1/2	44,4	2.038.845, 5r.	30,7	4.853.313, 5r.	75,1
Tasación Macera						
5.729.790		51,5		35,6		87,1

Cuadro elaborado sobre la base de Macera 1966: 9-10 (según documento de avalúos de 1785).

cepas de vid, su estado, la antigüedad del viñedo y su renovación, las condiciones de mantenimiento y poda, así como el número de botijas disponibles —mosteras, peruleras, etcétera—, verdadero capital de las empresas.

LAS VIÑAS Y LA PRODUCTIVIDAD DE LA TIERRA

La plantación jesuita de viñas siguió los cánones de la viticultura europea. Sin embargo, debido a las características del clima y del suelo de los valles de la costa peruana, los viñedos adoptaron una estructura de siembra y riego peculiares. El clima de la región de Ica y sus provincias puede considerarse templado, con una media anual de entre 18° y 20 °C, aunque entre enero y marzo la temperatura llega a los 30 °C. La precipitación pluvial es escasa, de 12,5 a 50 milímetros anuales.

Los vastos desiertos costeños cobraron vida en los oasis formados por las aguas de los ríos que descienden de los Andes. Los cultivos dependientes del riego por acequias estaban supeditados al conocimiento del régimen de los ríos, las técnicas de canalización y el ordenamiento legal para la utilización de las aguas por parte de las comunidades nativas y de los hacendados. Muchas de las obras de irrigación actuales se construyeron sobre las existentes de las épocas prehispánica y colonial (véase mapa de irrigación). Las antiguas civilizaciones de la costa peruana conocieron la bondad de las tierras bien regadas. Los hombres de las culturas del norte, Mochica y Chimú, y del sur, Nasca y Paracas, supieron encontrar las aguas subterráneas y emplearon técnicas para su afloramiento desde el subsuelo, herencia que los hombres de la Colonia supieron aprovechar.

Los ríos Chincha, Pisco, Ica, Palpa, Río Grande y Nasca cruzaron valles aptos para el cultivo de la vid. Al sur de Ica, en el departamento de Arequipa, se extienden las pampas

de los ríos Majes y Siguas, y el valle de Vitor. Y en el departamento de Moquegua se extienden los valles e irrigaciones de los ríos Tambo, Moquegua, Locumba y Sama, entre otros, que produjeron los mejores cultivos entre los siglos XVI y XVIII.

Entre Pisco e Ica, se encuentra una de las pampas más amplias de la costa. Hacia el mar, se denomina Villacurí y, al lado opuesto, hacia el este, Chunchanga. En varios puntos de esta pampa, se extrajo agua del subsuelo mediante pozos llamados macamacas por las antiguas culturas nativas y hoyas por los españoles, en aquellos lugares donde cultivaron palmeras datileras, maíz, frutales, árboles de guarango, olivares, huertos y, por supuesto, viñedos.

Las cepas de uva se sembraban en pozas y cuarteles, a razón de cuatro pozas por cuartel y dos cuarteles por fanegada. Cada poza media aproximadamente sesenta por sesenta metros, unos 3.600 metros cuadrados, equivalentes a 75 varas antiguas (Truel Bressaud 1969: 25). Las pozas se ordenaban a cada lado de una acequia o canal de agua y cada una producía alrededor de 625 parras, a razón de 25 líneos, con 25 parras por líneo (Truel Bressaud 1969: 42). A su vez, la fanegada de la costa, de 24 collos, ha sido calculada por varios autores en 28.980 metros cuadrados (alrededor de tres hectáreas). Se denominó jirón a la serie de cuarteles en línea recta.

Una síntesis de estas estimaciones permite calcular que en un cuartel podían cultivarse hasta 2.500 parras y, en una fanegada, 5.000. Pero el análisis de algunas haciendas de vid estudiadas arroja un promedio más bajo, de entre 1.200 y 1.500 parras por cuartel, y, por lo tanto, entre 2.400 y 3.000 parras por fanegada.

Los diferentes cuarteles tomaron nombres de santos y, en cada tasación, se especificaba si se trataba de parras de poda redonda, majuelos o plantas jóvenes y chapodos. El lenguaje de la vid pasó a la vida cotidiana en aquellas regiones del Perú históricamente preferidas para su cultivo, como, por ejemplo en el departamento de Ica, en donde majuelo significa niño o joven.

En la documentación de la viña jesuita de San Javier de Vitor, en Arequipa, se comprueba la primera relación entre la extensión de los cuarteles y la cantidad de cepas que se cultivaban en promedio. En el texto dice: «Hay en esta viña 19 cuarteles, 15 plantados con parras y cuatro grandes por plantar en la pampa chica, y cada 2 cuarteles capaz de más de 5000 cepas» (Peralta 2001: plano 1). Esta cifra difiere de la dada por Kendall Brown (1986: 45), quien, citando a Davies, menciona la cantidad de veinte mil viñas cultivadas en 1 1/3 fanegada, cifra casi cuatro veces mayor que la estimada en este trabajo.

La investigación de Luz Peralta aquí citada documenta ampliamente las formas de adquisición de una viña y de otras propiedades del colegio de la Compañía de Jesús en Arequipa, la medición de las tierras y la composición de los títulos. La composición de 1652, en beneficio del colegio, fue observada por la Real Audiencia, que pretendió anularla. Todo el documento se refiere a distintas etapas de este verdadero juicio entre la autoridad virreinal y el colegio de la Compañía de Jesús, hasta la legitimación final

de los títulos de este último. El proceso que pretendió anular la venta comenzó en 1654 y finalizó en 1656.

Interesa destacar en el documento el conjunto de cuatro planos sencillamente trazados, como fue la costumbre de las autoridades coloniales. En los límites, se observa la presencia del Camino Real alto, de un pedregal y, junto a este, los 19 cuarteles de la viña, limitados por dos callejones y la acequia. Aparecen, además, las tres viñas de laicos que rodeaban la propiedad jesuita. La vivienda tenía acceso inmediato al patio, contaba con una sala y tres habitaciones —denominadas celdas o despensas—, la capilla, una ramada y un corredor y una ramada que permitía asomarse al patio. En este se había construido un amplio espacio para dos bodegas para el depósito de botijas, dos espacios para la ollería y un amplio campo en donde estaban instalados los hornos. Además, separada por el patio, se hallaba la residencia del mayordomo, el corral y el cepo para el castigo de los esclavos.

Un nuevo problema surge del cálculo relativo a la superficie total de la viña y el número de cuarteles para el cultivo de la vid. Según los cálculos realizados para las haciendas de Ica, los 19 cuarteles señalados en Vitor habrían ocupado 9 y 1/2 fanegadas de extensión. La duda surge porque en el documento aparecen 55 y 1/2 topos, equivalentes aproximadamente a ocho fanegadas. Una conclusión puede ser que en la hacienda Vitor se cultivaban más viñas en un menor espacio.

El aspecto general de la viña de Vitor en el siglo XVII confirma su especialización en vinos. Efectivamente, el aguardiente tuvo su auge en el siglo XVIII. Antes de 1700, en el Perú, se utilizaba el aguardiente para propósitos medicinales. Hacia 1720, hay ya noticias de que los españoles y criollos bebían en los campamentos mineros, tomando más aguardiente que vino. Este proceso se verifica en la región de Ica y en los envíos hechos desde el puerto de Pisco hacia Lima y las minas de Cerro de Pasco, en una proporción que dejaba poco aguardiente para ser consumido en la región de origen.

Una comparación de productividad entre las haciendas del sur, comprendidas entre Arequipa y Moquegua, y las haciendas y vinerías de Ica, Pisco y Nasca arroja diferencias que deben ser analizadas. Nuevamente, en el caso de la investigación de Kendall Brown (1986: 44), en Moquegua y Arequipa se habrían necesitado tres medidas de vino para destilar una medida de aguardiente, mientras que en Ica el promedio del siglo XVIII se hallaba entre cinco y siete medidas de vino para una de aguardiente.

Muchos factores pudieron intervenir en estos diversos rendimientos. En primer lugar, se tiene al clima y la cantidad de sol que, al decir de los viticultores, «agrega azúcar a la uva»; en segundo lugar, las características del suelo y del riego, diferentes en Arequipa, Moquegua e Ica; en tercer lugar, los tipos de uva usados en una región y otra; y, por último, el cuidado en la administración y los controles ejercidos por los religiosos, el mismo que, indudablemente, decayó durante el gobierno de Temporalidades, a partir de 1765. Desde 1750 hasta la expulsión de la Compañía —y de acuerdo con los datos cuantitativos obtenidos—, es lógico suponer que la productividad de la destilación se halló entre tres y cinco medidas de vino por una de aguardiente.

Diversos autores se preguntan cuál fue el sentido de producir una botija de aguardiente de 10 o 12 pesos de precio de venta, gastando en ella entre 15 y 18 pesos de vino. Las evidencias no resultan suficientes para sostener una declinación en el consumo de vino. Puede suponerse que la calidad de la uva y su elaboración daban un producto muy aceptable. Pero también puede dudarse de su estabilidad y considerar, más bien, el deterioro del vino al ser transportado a las alturas —como en el caso de Moquegua y Arequipa hacia el Alto Perú, o en el caso de los largos viajes de los vinos iqueños por mar hasta el Callao, o el proceso de trasiego y su viaje en lomo de mula hasta Cerro de Pasco. Es lógico sostener que se dio un desplazamiento de la demanda hacia el aguardiente en las regiones alejadas del centro de producción de vinos, más aun cuando el aguardiente satisfacía la necesidad de una bebida fuerte para los climas más fríos de la sierra, así como la necesidad de alivio de ciertos malestares físicos en las haciendas, minas y obrajes. Todas las haciendas jesuitas contaban con una enfermería, a la cual estaba destinada una proporción del aguardiente producido.

Es posible establecer ciertos ciclos de producción, y demanda de vinos y aguardientes. El desarrollo de Ica y el mercado conquistado en la costa norte y en la sierra central del Perú bloqueó la expansión del comercio de vinos de Moquegua y Arequipa hacia esas regiones. Moquegua y Arequipa, a su vez, se especializaron desde temprano en las rutas del Alto Perú, pero en cierto momento del siglo XVIII produjeron más vino de lo que las minas y obrajes de las tierras altas podían consumir. En ese momento, la producción de aguardiente se puso a la cabeza de la indusria regional. (Brown 1986: 51).

Con el crecimiento del comercio de aguardiente en el siglo XVIII, las haciendas entraron nuevamente en un proceso de expansión, impulsado por la demanda del Alto Perú, desde la región del lago hasta Potosí. Pero, hacia el último cuarto del siglo XVIII, se presentó un nuevo estancamiento para la industria del vino, ya que la oferta de aguardiente había superado la demanda. El problema económico y social se agudizó debido a que el énfasis en el cultivo de la vid había excluido a otros cultivos, especialmente alimenticios. Este problema se ligó al crecimiento demográfico del siglo, ya evidente en nuestra época. Los campesinos presionaron crecientemente motivados por su afán de contar con más tierras para cultivar sus alimentos y, a pesar del abaratamiento de la mano de obra, el conflicto social interrumpió muchas veces las labores y disminuyó la intensidad de trabajo que la mano de obra esclava no pudo compensar. También el peso de los censos en las propiedades rurales recortó el ahorro y la acumulación de capital financiero que permitía pagar las hipotecas. Un interés del cinco por ciento pareció alto en el último tercio del siglo XVIII.

La política borbónica de reformas fue cada vez más estricta en el campo de los impuestos, tasas y aranceles, y buscó extraer un máximo del excedente económico colonial. El Nuevo Impuesto gravó en 12,5 por ciento el quintal de aguardiente tasado en ocho pesos, con lo que su precio se elevó a nueve pesos. El origen de este

impuesto se halló en las tasas sobre los vinos y aguardientes, pero, en 1740, se instituyó exclusivamente para estos últimos y se postergó su aplicación hasta 1777, año en que recibió el nombre de Nuevo Impuesto. Las órdenes religiosas estaban exentas del pago de ese y de otros gravámenes, con lo cual la expulsión de los jesuitas y la transferencia de sus haciendas a propietarios laicos amplió el universo de la recaudación de la Corona.

La economía del aguardiente de las regiones de Arequipa y Moquegua se proyectó al siglo XIX y fue, entonces, objeto de la codicia de los dirigentes altoperuanos. Las caravanas de mercaderes que llevaban los odres de piel de cabra a lomo de mulas alcanzaban desde distintos puntos las regiones y centros de producción que demandaban los más altos volúmenes del aguardiente costeño. Estos circuitos comerciales integraron un vasto espacio geográfico y familiar: se vinculó a los hacendados y comerciantes arequipeños y moqueguanos con sus colegas paceños, orureños y potosinos. Como en otras regiones de la costa peruana, el aguardiente de uva debió competir, en el siglo XIX, con los aguardientes de caña producidos en pequeñas zonas de la sierra y grandes complejos de la costa. En determinados momentos, el aguardiente de uva se ubicó en un nicho de consumo suntuario por parte de los conocedores europeos del mejor *brandy*.

LAS HACIENDAS JESUITAS DE ICA

La documentación encontrada en Lima sobre el patrimonio de tierras de la Compañía de Jesús para el siglo XVIII, anterior y posterior a la expulsión de la orden religiosa, demuestra la importancia de las haciendas de vid y producción de vino y aguardiente de Ica. La suma de tasaciones de estas haciendas alcanzó, como se vio anteriormente, entre el 30,7 y el 35,6 por ciento de los valores totales de tasación de los bienes rústicos de la Compañía de Jesús.

Frente a la abundancia de estudios sobre las haciendas azucareras del Perú, se observa un cierto abandono en cuanto al interés puesto en la investigación de estos importantísimos complejos agroindustriales, cuyo auge en el siglo XVIII se proyectó al siglo XIX y XX.

Una verdadera geografía de la vid y producción de vinos y aguardientes, en la costa peruana, concentró el interés y el trabajo administrativo de prácticamente todos los colegios jesuitas del Perú. De la documentación de la Compañía de Jesús y de Temporalidades, en el AGN, en Lima, se desprende información concerniente a la existencia, funcionamiento, así como cambios en la propiedad y en la administración de unas 22 haciendas de vid y anexos en los departamentos de Ica, Arequipa y Moquegua (véanse los mapas al final de este artículo). A este número debe agregarse una importantísima empresa,

Motocache, en el actual departamento de Áncash, en el valle del Santa. De estas 25 haciendas, 19 pertenecían al departamentote Ica, extendiéndose por los valles y pampas de Pisco, Ica y Nasca.

El valle de Pisco concentró un número importante de viñedos, pertenecientes tanto a laicos como a religiosos de la Compañía de Jesús. Aparentemente, sus vinos y aguardientes tuvieron la preferencia de los consumidores del siglo XVIII. El aguardiente de Pisco se distinguió de aquel producido en otras provincias de Ica por su precio más alto y por la variedad de sabores que supieron darle al licor, por ejemplo, los «pisquitos de anís», «de menta» y otros. El puerto, con el mismo nombre del valle y de los recipientes de aguardiente más pequeños, se desarrolló hasta alcanzar, ya en el siglo XIX, la categoría de puerto principal sobre el Pacífico.

La importancia de los viñedos de los jesuitas, de Pisco e Ica, para los ingresos de los Colegios y Misiones, quedó demostrada por la distribución de su administración. Como ejemplo de esta distribución de los ingresos agrícolas entre los distintos colegios de la Compañía, pueden mencionarse las seis mayores haciendas del valle de Pisco: San Juan Bautista de Cóndor, que pertenecía a la procuración de la orden; Santa Cruz de Lancha y Belem, que dependían del Colegio de Pisco; San Joseph de Chunchanga, que pertenecía al Colegio de San Pablo; San Gerónimo, que rendía cuentas al Colegio de Ica; y, por último, la hacienda San Ignacio de Humay, que estaba ligada a la misión de Moxos.

El caso de la hacienda San Ignacio de Humay en Pisco

El acceso a la documentación de San Ignacio de Humay, en el AGN de Lima, en los legajos de Compañía y Temporalidades, Cuentas de haciendas, muestra datos interesantes desde 1723, año en que se dio la transferencia a los jesuitas.[6] La documentación de Temporalidades abarca el período comprendido entre 1762 y 1774 —con una interrupción en los años 1765, 1766 y 1767—, lo cual permite comparar la producción de vinos y de aguardientes, la productividad de la tierra y del trabajo. En 1769, la hacienda fue objeto de una tasación que alcanzó 132.560 pesos y 3 reales.[7] Esta tasación fue titulada como «apreciamiento de cepas, tierras, plantíos, aperos, ganados y

[6] Véase Cushner (1980: 48), donde se señala que Doña María Ignacia Gamonal firmó los documentos de transferencia de San Ignacio de Humay a los jesuitas de San Pablo. Estipuló varias condiciones, como el uso de la propiedad hasta su muerte, el pago de cualquier deuda contraída hasta su fallecimiento, la distribución de toda la platería, joyas y mobiliario a sus esclavos domésticos y que la primera cosecha fuera destinada al mayordomo. Por último, estableció el cumplimiento de su deseo de ser enterrada en la iglesia del colegio y el ofrecimiento anual de misas y plegarias para el reposo de su alma.

[7] AGN, Lima, Real Junta de Temporalidades, Títulos de hacienda, San Ignacio de Humay, leg. 78, cuad. 26, f. 56.

negros» y tuvo varias remensuras: una de 47 y 1/2 fanegadas, 150 almudes y 9 collos; otra de 47 fanegadas, 24 collos y 1.986 varas; otra de 51 fanegadas, 177 collos y 10.417 varas; y una última de 59 fanegadas, 33 collos y 864 varas útiles.[8]

La hacienda contaba con 66 cuarteles, los cuales habrían ocupado solo 33 fanegadas del total de más de 43 dedicadas a la vid, lo cual sugiere que las diez fanegadas restantes no habían sido sembradas aún en 1771, fecha de la tasación, o que se habrían perdido por epidemia, deterioro de la tierra u otros motivos, como la incapacidad de trabajar y mantener la totalidad de la viña. Estos 66 cuarteles contenían un total de 64.565 parras. El cálculo de pies de parra resulta de menos de mil plantas por cuartel, promedio inferior al calculado en la investigación de Juana Truel Bressaud. Un análisis somero de la tasación de San Ignacio de Humay revela el alto valor de las parras frente a otros elementos de la hacienda y de la vinería. Su valor alcanzó los 78.054 pesos y 3 reales, seguido por el de 108 esclavos —68 hombres y 40 mujeres— que alcanzaron el precio de 28.805 pesos; seguido muy de lejos por el precio de la alarifería, que alcanzó los 9.564 pesos y un real, la carpintería, con 7.108 pesos y 3 reales y el valor de las tierras, que alcanzaron los 2.408 pesos y 4 reales. Un dato adicional lo constituye el valor de 2.480 botijas para «entarijar» y almacenar los mostos en tiempo de vendimia, avaluadas en cuatro reales cada una; «unas con otras» alcanzaron el precio de 1.024 pesos.

El cuadro 5, elaborado a partir del archivo de Temporalidades, resume los datos para los años 1762, 1763 y 1764, años previos al exilio de los jesuitas en el Perú. Se trata, principalmente, de datos referentes a la cosecha y distribución del vino y del aguardiente producidos. Se comprueba, una vez más, la escasa producción del vino y el alto precio del aguardiente enviado al puerto de Pisco para ser vendido en Lima y otras ciudades de la costa, hasta Guayaquil e, inclusive, según algunos testimonios, hasta California. Los envíos a las minas de Cerro de Pasco constituyen un capítulo aparte y de singular importancia de este comercio interno colonial.

El año 1769, correspondiente a la tasación de San Ignacio de Humay (véase el cuadro 6), ha sido el mejor año de la serie aquí registrada en la producción de lagaradas, mostos y aguardientes. En los años 1772, 1773 y 1774 se verá la disminución de la

[8] Las dificultades para reducir las medidas antiguas a las medidas decimales derivan del hecho de que el almud, celemín y la fanega eran medidas de volumen o capacidad, que, en muchas regiones coloniales, condicionaban las medidas de superficie cultivada. Un almud equivalía a un celemín o a 1/12 de fanega, que equivalía aproximadamente 6,72 metros cuadrados, según antiguas medidas españolas. Una fanegada, en muchas regiones y, especialmente, entre los siglo XVI y XVII, significaba la extensión en la que se producía un cierto numero de fanegas de un producto importante para la vida de la región. A pesar de esta dificultad, existen cálculos aproximados para las medidas de superficie. Por ejemplo, una fanegada de la costa peruana equivalía aproximadamente tres hectáreas o 24 collos, y, en algunos documentos, se observa que las mediciones se realizaron según cordeladas de 24 varas —cada vara (medida antigua) equivalía a 84 centímetros .

Cuadro 5
Producción y precios del vino y del aguardiente en la hacienda San Ignacio de Humay
Años 1762, 1763 y 1764

Año	1762	1763	1764	Total
Peruleras aguardiente	467	851	638	1.956
Vendidas	448	830	614	1.892
Precio unitario	18 p	17 p 2 r	14 p 2 r	xxxxx
Total aguardiente	8.064 p	14.317 p 4 r	8.749 p 4 r	31.131 p
Botijas vino	xxxxx	148	27	175
Vendido	xxxxx	120	22	142
Precio unitario	xxxxx	7 p 7 r	4 p 4 r	xxxxx
Total vino	xxxxx	945 p	99 p	1.044 p
Ventas total	**8.064 p**	**15.262 p 4 r**	**8.848 p 4 r**	**3.2175 p**

Fuente. Elaborado a partir de Temporalidades. Cuentas de Haciendas. San Ignacio de Humay. Legajo 78, cuaderno 26.

producción de la hacienda en general. Los precios unitarios de las botijas parecieron estables entre las décadas de los sesenta y setenta. Las diferencias consignadas en el cuadro 6 se deberían al diferente tamaño de las botijas: estas podían ser «botijas de tierra» y «botijas de embarque», y fluctuaron entre los 13 y 18 pesos. Este cuadro constituye una síntesis de la producción de botijas de vino para destilar y de aguardiente de San Ignacio de Humay, en Pisco, entre los años 1767 y 1774.[9]

Es posible notar la disminución de la producción en San Ignacio de Humay durante los años 1772 y 1774. Tanto el número de lagaradas, como el de botijas de vino y de aguardiente, se halló muy por debajo del promedio de los años anteriores. En 1774, el visitador Fernández de Colunga observó:

> La considerable disminución que se nota en las cosechas que ha hecho esta Administración, cotejada con las que las antecedieron, da margen a presumir que por poco celo o actividad diere lugar a algunas limitaciones [...] Las tres (cosechas) verificadas en el tiempo de este administrador Tejada, la mayor (año 1772) fue de 665 (botijas de aguardiente) y las dos siguientes de 448 cada una, que todas componen 1631.[10]

Estas 1.631 botijas de aguardiente eran 975 menos que las que debieron de ser producidas en esos tres años de administración. No solo la cantidad de aguardiente

[9] AGN, Lima, Real Junta de Temporalidades, Títulos. de hacienda, San Ignacio de Humay, leg. 78 y 79.
[10] AGN, Lima, Temporalidades, Títulos de Haciendas, San Ignacio de Humay, leg. 79, cuad. 42 y 45, 1774.

Cuadro 6
San Ignacio de Humay. Producción de vid y aguardiente entre 1767 y 1774

Fecha	Producción			Remitidas al puerto de Pisco	Precio de venta en pesos
	Lagaradas	Botijas vino	Botijas aguardiente		
27 set. 1767-31 dic. 1768 (15 meses)	10	5.014	984 *	939	14.516,3r
01 ene. 1769-31 dic. 1769 (12 meses)	10	6.500	938 **	838	13.201,5r
01 ene. 1770-31 dic 1770 (12 meses)	7	3.550	761 ***	673	12.450,5r
01 ene. 1771-30 set. 1771 (9 meses)	8	4.070	852	765	13.005
01 oct. 1771-31 dic. 1772 (15 meses)	8 y ½	4.263	655	576	9.792
01 ene. 1773-31 dic 1773 (12 meses)	6 y ½	3.379	488	426	7.242
01 ene. 1774-16 ago 1774 (8 meses)	6	3.172	488	426	7.242
Total 82 meses	**56**	**29.948**	**5.166**	**4.643**	**77.449,5**

Elaborado a partir de Temporalidades. Ctas. de Haciendas. San Ignacio de Humay. Legajos 78 y 79.

Año 1768 - *984 es la suma de 939 botijas vendidas, a saber:

626 botijas enviadas a Lima a 16 pesos 6 reales	=	10.397 p 3 reales +
263 botijas que quedaron en el puerto de Pisco, a 13 pesos	=	3.419 p
50 botijas vendidas por el visitador, a 14 pesos	=	700 p
Total	=	14.516 p 3 reales

Y:
32 para diezmo
3 de limosna
10 para gasto de hacienda

Año 1769 - ** 938 es la suma de 838 botijas de 16 pesos, vendidas por el factor a 13.201 p. y 5 reales
Y:
85 para diezmo
1 de primicia
4 de limosna
10 para gasto de la hacienda

Año 1770 - *** 761 botijas es la suma de 673 remitidas a Lima a 18 pesos y 4 reales por botija, lo cual da un total de 12.450,5 pesos
Y:
63 de diezmo
1 de primicia
s/n de limosna
8 de gasto de la hacienda
12 averiadas y pagadas por el transportista a 16 pesos, cada una
Año 1771 - 765 botijas vendidas a 17 pesos cada una, lo cual da un total de 13.005 pesos
Año 1772 - 576 botijas vendidas a 17 pesos cada una, lo cual da un total de 9.792 pesos
Año 1773 - 426 botijas vendidas a 17 pesos cada una, lo cual da un total de 7.242 pesos
Año 1774 - 426 botijas vendidas a 17 pesos cada una, lo cual da un total de 7.242 pesos

había disminuido, sino también el número de lagaradas, que, en los años 1773 y 1774, bajaron de ocho y media a seis y seis y media lagaradas. Asimismo, el número de botijas de vino a destilar descendió de 4.263 botijas a 3.379 y 3.172. La cuestión resulta más sospechosa debido a que en la vecina hacienda de San Joseph de Chunchanga estas cosechas habían sido regulares y, por supuesto, más abundantes que las de San Ignacio de Humay. La respuesta del administrador Antonio Tejada aludió a la diferencia en el tamaño de las botijas y al menor número de lagaradas obtenidas esos años: «Para evitar cualquier recelo, se me ha recibido la información para que sirva de adminículo a aquellos y mi honor quede indemne [...]». Esta información reveló que no existía responsabilidad del administrador en la caída de la producción, pues, por orden del superintendente, se nombró a don Juan de Robles para que fuese veedor de las lagaradas de uva, de las botijas de mosto y de las que produjeron de aguardiente. Estas operaciones se habrían realizado con la asistencia de Robles y la correspondiente cuenta jurada. Además, se habían nombrado tasadores para el avalúo de las botijas de aguardiente y, para ello, se recibieron a los peritos en la dicha hacienda de Humay.

En 1774, la hacienda San Ignacio de Humay fue puesta a la venta en 140 mil pesos, cifra más alta que la de la tasación de 1769. En la jurisdicción del corregimiento de Ica se hizo presente el visitador de Temporalidades, Juan García de Algorta. Es importante notar que un último juicio con el Marqués de San Miguel, vecino de la hacienda, no influyó en el precio de venta, a pesar de que el dicho Marqués de San Miguel abrió una acequia y derivó las aguas de riego, lo cual generó la inundación y el arrastre de algunas tierras de cultivo.[11]

Las grandes tareas comunes en los viñedos y en el puerto de Pisco

Los jesuitas, normalmente, cosechaban la uva una semana después de la Pascua de Resurrección, mediante el trabajo de los esclavos, y un número variable de trabajadores de los pueblos y comunidades vecinas. Un número de peones se encargaba de la pisa de la uva a cambio de cuatro reales por día de trabajo, además de la ración de comida y aguardiente. El siguiente paso era guardar el mosto en grandes botijas. Mientras se producía la fermentación, los esclavos podaban el viñedo, hecho que, en el caso de Sacay la Grande, tomaba un mes y medio (Brown 1986: 47) y, en el caso de Ica, comenzaba hacia el mes de agosto y se prolongaba hasta fines de septiembre.[12] Existió,

[11] AGN, Lima, Temporalidades, Títulos de Haciendas, San Ignacio de Humay, leg. 79, cuad. 2862.

[12] Véase Truel Bressaud 1969: 48. Las siguientes técnicas de poda, vendimia y elaboración de aguardiente ocupan las páginas 51 a 69 de esta misma obra, que revela el gran conocimiento histórico de la autora con respecto al desarrollo de la producción de aguardiente en Ica.

además, la llamada «poda en verde», que se efectuaba a fines de la primavera e inicios del verano, entre noviembre y diciembre, en momentos en que la planta volvía a brotar. Esta poda eliminaba el excesivo follaje para que los racimos quedaran libres y, también, se quitaban los nuevos brotes de la planta —desbrotar— para dejar solo aquellos en los extremos de las ramas podadas anteriormente. Asimismo, en la poda verde, se despuntaba la parra o se cortaban los sarmientos más largos para que la planta no se «esparramara».

Poco más de tres meses después de la cosecha, hacia el mes de julio, comenzaba la destilación del vino. La destilación del aguardiente, en cambio, comenzaba «cuando los mostos aún están calientes», unos 15 días después de la pisa, terminada la primera fermentación y cuando aún contenía una pequeña cantidad de azúcar sin transformar. Esta se realizaba en falcas —método tradicional de elaboración a la manera árabe—, que eran alambiques muy primitivos a fuego directo. La falca constaba de una paila de cobre colocada sobre un hogar de leña. Sobre la paila se construía una bóveda o globo de ladrillo, azúcar y cal; esta se cubría, antiguamente, con piedra y barro y, más tarde, con una tapa de cobre.

Una canaleta llevaba el mosto fresco a la paila, donde comenzaba su calentamiento: los vapores producidos salían lateralmente por un tubo de metal de descarga o cañón. Este cañón pasaba por una alberca o pequeño estanque que ayudaba a enfriar y condensar los vapores, a partir de lo cual se producía el alcohol que, gota a gota, iba cayendo sobre una tina. La falca se hallaba colocada en el exterior, a la intemperie, generalmente en un lugar un poco más elevado, pero el cañón y la tina se encontraban en el interior de la oficina de elaboración, en un nivel más bajo.

Un problema que se presentaba por descuido de los «sacadores» o trabajadores encargados de la destilación se producía cuando el mosto hervía fuertemente y producía espuma, por lo cual rebasaba el cañón y bajaba así el grado de destilado. Para evitar este problema, modernamente se agregó un serpentín a las falcas. En el proceso de destilación se producía, y aún se produce, el primer aguardiente con alto contenido de alcohol y los últimos productos de la falca de menor grado y calidad. Para equilibrar la destilación, se solía encabezar el aguardiente o corregir aquel de bajo grado alcohólico agregándole un aguardiente de mayor graduación.

Las dificultades en torno de la producción de aguardientes fueron conocidas y superadas con el correr del siglo XVIII. Se supo que una mínima proporción de óxidos contenidos en el aguardiente alteraba su sabor. Para evitar esto —y desde los orígenes del trasiego en el Perú—, se utilizaron recipientes de barro «empegados», «empezados» o «embreados».

Imaginamos el tránsito de las recuas y las carretas que transportaban los cientos y hasta miles de botijas desde las haciendas de origen, en los valles de Ica y Pisco, hasta el puerto del mismo nombre. Un cálculo somero de la producción de las seis principales

haciendas jesuitas del valle de Pisco,[13] entre 1769 y 1771, arroja un promedio de seis mil botijas anuales de aguardiente. Recordamos, para el año de 1771, los envíos de San Ignacio de Humay, de 765 botijas; los de San Joseph de Chunchanga, de 803; los de San Juan Bautista de Cóndor, de 574; los de Santa Cruz de Lancha, de 877; los de Belem, de 628; y los de San Gerónimo de Ica y anexo La Tinguiña, de 1.568. La hacienda San Gerónimo era, sin lugar a dudas, una de las de mayor producción, pues consignaba, en 1768, meses después de la expulsión de la orden de los jesuitas, 32 y media lagaradas, equivalentes a 17.538 botijas de mostos, que dieron 2.838 peruleras, a razón de 6,2 botijas de mosto por perulera.

Del puerto de Pisco, salía una multiplicidad de barcos que cargaban las botijas y las transportaban hasta el puerto del Callao, La Libertad y Lambayeque, Guayaquil y hasta California. De igual modo, de las bodegas de Bellavista, en el Callao, partía hacia la sierra, y especialmente con destino a las minas de Cerro de Pasco, un importante número de recuas.

El cuadro 7 muestra el número de barcos procedentes de Pisco que, entre 1775 y 1826, llegaron a la aduana de Lima, Callao.

La ruta marítima del aguardiente demostró la importancia de la navegación de cabotaje para la economía regional de los siglos XVIII y XIX. Los religiosos de la Compañía de Jesús adquirieron un barco, algunos años antes de su salida del Perú, para el transporte de mercaderías por las costas del Pacífico, de gran frecuencia entre los puertos de Valparaíso, el Callao y California.[14] Los documentos de la orden registran la actividad del navío durante un cierto número de años, luego de los cuales se desconoce su paradero. A pesar de ello, quedó demostrada la importancia que los jesuitas dieron a este transporte por el Pacífico.

Una síntesis obligada de la importancia de estos complejos agroindustriales de la vid, el vino y el aguardiente, conducidos por los religiosos de la Compañía de Jesús, debe incluir el efecto multiplicador de la producción en el resto de la economía y la complementariedad de los distintos oficios y trabajos en los diferentes sectores de producción. Una arqueología de los valles de la costa peruana del siglo XVIII, especialmente de los valles de Ica, Arequipa, Moquegua y Tacna, revelaría diferentes trabajos que satisfacían los procesos de producción. En primer lugar el trabajo de tala y recojo de leña para los hogares de las falcas de destilación. En segundo lugar, otros

---

[13] AGN, Lima, Temporalidades, Cuentas de Haciendas. Año 1771. San Ignacio de Humay, leg. 78. San Joseph de Chunchanga, leg. 72A. San Juan Bautista de Cóndor, leg. 53. Santa Cruz de Lancha, leg, 82. Belem, leg. 13. San Gerónimo de Ica y anexo La Tinguiña, leg. 90 y 91.

[14] Comunicación personal del padre Francisco de Borja Medina, S. J., con ocasión del 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile, 14-18 de julio del 2003.

me hizo llegar el doctor Edmundo Guillén; Salas de Coloma 1998, t.° I: 73.

Cuadro 7
Barcos procedentes de Pisco 1775-1826

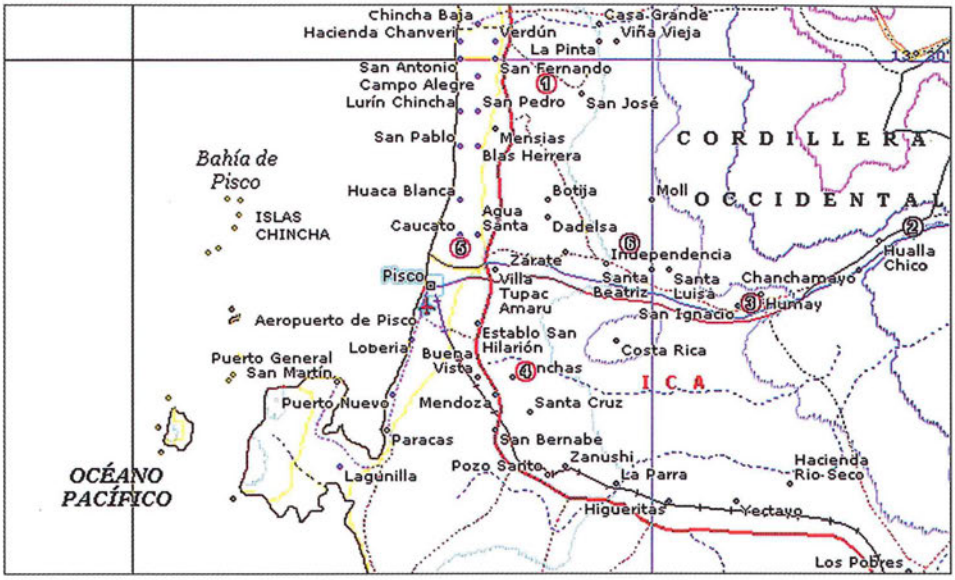
AÑO	AGUARDIENTE Número de botijas	VALOR (pesos de 8 r.)	Número de barcos/viajes	Número de consignatarios
1775	7.468	83.085	13	79
1777	11.719	164.491	33	142
1778	13.931	191.385	16	117
1779	20.816	275.357	34	196
1780	17.716	231.169	28	133
1781	6.699	129.719	16	65
1783	19.710	237.344	37	180
1784	14.581	269.811	29	130
1785	11.510	184.394	23	120
1786	7.257	134.011	19	90
1788	19.651	262.797	27	191
1790	4.383	53.452	10	50
1793	9.213	151.406	11	83
1794	13.154	226.921	20	131
1797	10.103	121.343	15	108
1799	10.111	158.914	15	100
1801	7.175	116.750	7	62
1809 (1)	10.128	153.516	22	88
1812 (2)	3.616	49.800	12	16
1815 (3)	32.444	488.264	44	140
1816 (4)	9.129	134.627	17	94
1820/21 (5)	22.190	363.130	56	120
1822 (6)	12.302	211.420	14	60
1825	9.980	166.706	15 (7)	78
1826	12.000	240.000	44	114

(1) Proyección a partir del primer semestre
(2) Proyección a partir del primer trimestre
(3) Proyección a partir del primer trimestre
(4) Cifras incompletas
(5) Proyección a partir del segundo semestre
(6) Proyección a partir del primer trimestre
(7) Aparecen las denominaciones de nacional, inglés y nacional chilena, junto al nombre y tipo de barcos

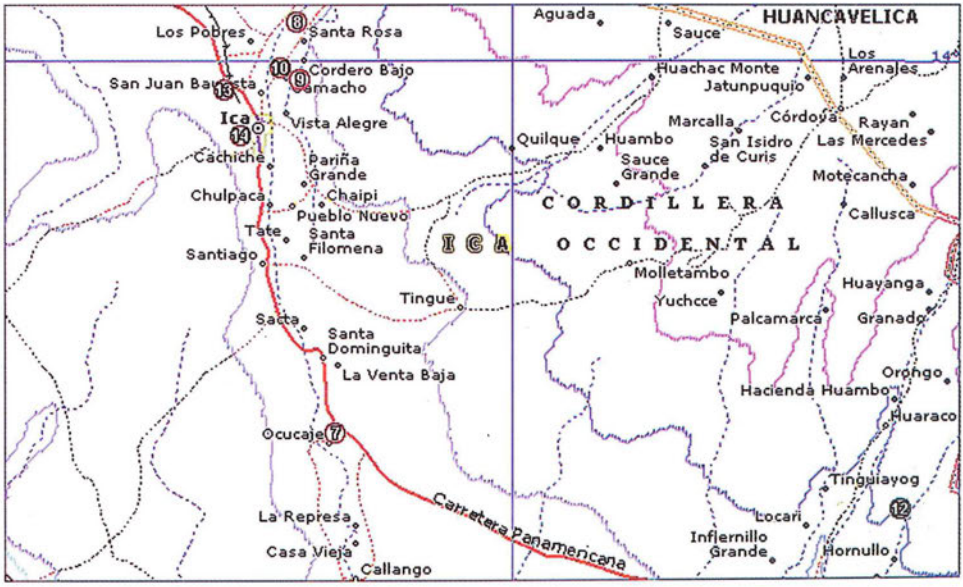
Elaborado a partir de AGN de Lima, Real Aduana de Lima, Mares del Sur, Puerto del Callao, barcos procedentes de Pisco, Cuaderno C16-597, 1775 hasta C16-2490, 1826.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LAS HACIENDAS JESUITAS DE VID Y CAÑA EN ICA, AREQUIPA Y MOQUEGUA.

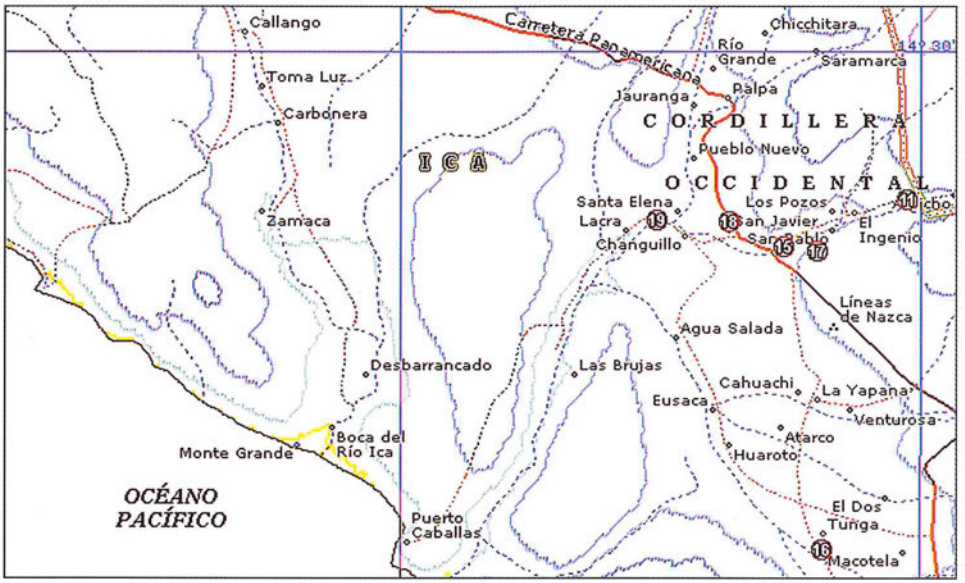
Provincias de Chincha y Pisco



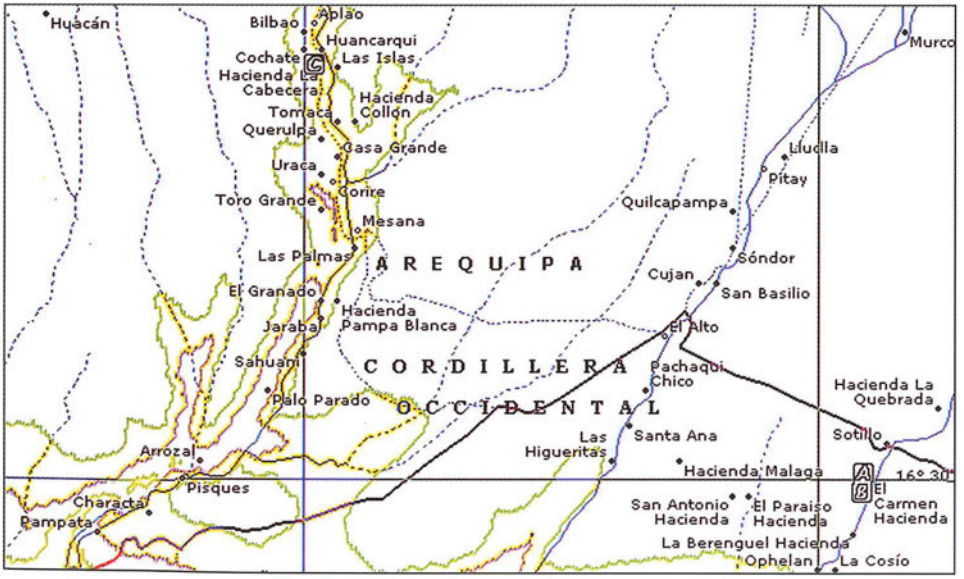
Provincia de Ica



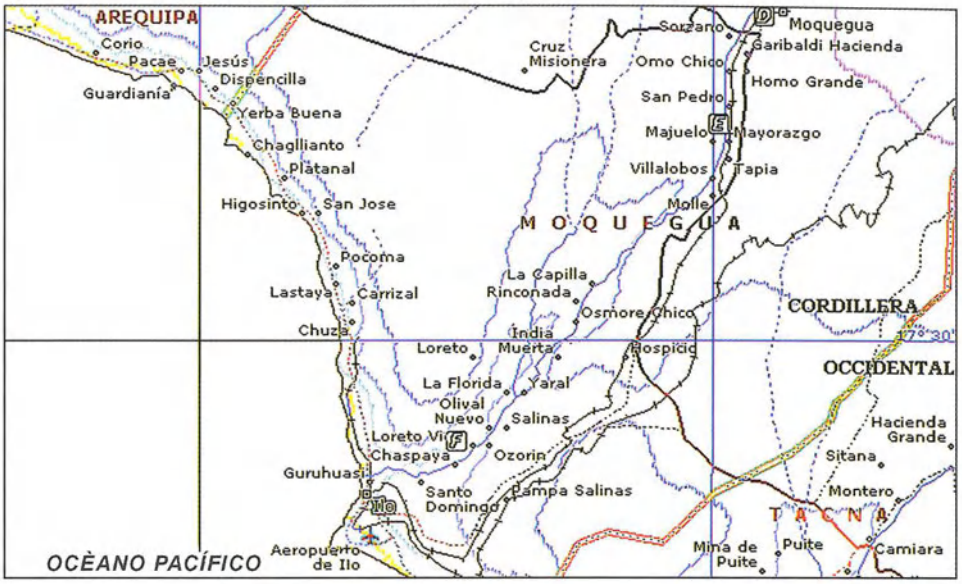
Provincia de Nazca



Departamento de Arequipa



Departamento de Moquegua



sitios concentrarían los restos de las tinajas de barro que habían sido cuidadosamente cuidadosamente moldeadas o torneadas y cocidas por las hábiles manos de la indígena, estas tinajas constituían, en sus diversos tamaños, un verdadero capital para las haciendas. En tercer lugar, un análisis más exhaustivo de estos restos cerámicos revelaría el proceso de recubrimiento interior de las vasijas, llevado a cabo mediante el uso de la brea traída de las diferentes zonas de Centroamérica, México y del norte peruano. En cuarto lugar, sorprendería encontrar restos de aguardiente en los odres de piel de cabra, hasta descubrir la documentación que informa acerca de la fabricación de estos recipientes para el transporte del destilado a la sierra .

Un estudio de las rutas del aguardiente revelaría la conexión de las regiones más distantes y de los pueblos más diversos, a través del comercio y el intercambio. A partir de las regiones del actual departamento de Ica, y a través del puerto de Pisco y de otros menores —como, por ejemplo, de Nasca—, se contactaron las regiones costeñas del norte y del sur del virreinato. Desde los actuales departamentos de Arequipa y Moquegua, las recuas recorrieron el camino de la sierra hacia Cuzco, Puno, La Paz, Obrajes, Oruro y Potosí. También, desde los actuales territorios de Tacna y Arica, se alcanzaba la ruta del Altiplano, entre Oruro y Potosí.

La administración de la Real Junta de Temporalidades y los compradores de haciendas de vid —si bien con menor eficiencia que la de los jesuitas— conservaron las técnicas tanto de cultivo como de destilación y transporte, y continuaron con los circuitos comerciales originales del aguardiente. En distintos momentos del siglo XIX se verá la paulatina *desestructuración* de estos circuitos y la lenta pero persistente sustitución de los cultivos de vid por los de algodón, así como el desplazamiento del aguardiente de uva por el de caña, sobre todo en el consumo de las grandes mayorías. La producción del mejor aguardiente de uva, conocido como aguardiente de Pisco o simplemente pisco, conservó, desde el siglo XVII, su refinada elaboración, gracias a la cual conquistó los mercados europeos hacia fines del siglo XVIII y XIX.

ANEXO

Leyenda del mapa de ubicación de las haciendas jesuitas de vid y caña en Ica, Arequipa y Moquegua

N.°	Nombre	Ubicación	Producción	Latitud sur	Longitud oeste
1	San Juan Francisco de Regis	Chincha	Caña	13° 31' 0"	76° 05' 60"
2	San Joseph de Chunchanga	Pisco	Vid	13° 39' 0"	75° 43' 60"
3	San Ignacio de Humay	Pisco	Vid	13° 43' 0"	75° 54' 00"
4	Santa Cruz de Lancha	Pisco	Vid	13° 48' 0"	76° 07' 60"
5	Santa Rosa de Caucato	Pisco	Caña	13° 40' 0"	76° 10' 60"
6	San Juan Bautista de Cóndor	Pisco	Vid	13° 40' 60"	76° 01' 60"
7	Ocucaje	Ica	Vid	14° 20' 51"	75° 40' 08"
8	Belem y Chavalina	Ica	Vid	13° 56' 60"	75° 42' 00"
9	La Tinguiña	Ica	Vid	14° 01' 60"	75° 42' 40"
10	San Gerónimo de Ica	Ica	Vid	13° 58' 60"	75° 42' 00"
11	La Viña y tierras Arpicho	Ica	Vid	14° 37' 60"	74° 58' 00"
12	Tambo de Inga	Ica	Vid	14° 25' 25"	75° 07' 19"
13	Macacona	Ica	Vid y vidrio	14° 01' 16"	75° 46' 38"
14	San José	Ica	Vid	14° 04' 60"	75° 45' 00"
15	San José de la Nazca	Nazca	Vid	14° 40' 18"	75° 07' 39"
16	Santa Lucía	Nazca	Vid	14° 58' 30"	75° 05' 20"
17	La Ventilla y Capará	Nazca	Vid	14° 40' 33"	75° 06' 54"
18	San Javier de la Nazca	Nazca	Vid	14° 39' 40"	75° 11' 20"
19	San Juan de la Nazca	Nazca	Vid	14° 38' 34"	75° 15' 40"
A	San Javier de Vitor	Arequipa	Vid	16° 30' 21"	71° 57' 03"
B	Tacar	Arequipa	Vid	16° 30' 44"	71° 57' 19"
C	Sacay La Grande*	Arequipa	Vid	16° 07' 39"	72° 29' 34"
D	Yaravico	Moquegua	Vid	17° 11' 40"	70° 57' 49"
E	Santo Domingo	Moquegua	Vid	17° 17' 16"	70° 59' 34"
F	Santa Loreto	Moquegua	Caña	17° 36' 15"	71° 13' 59"

Fuente: Christian Pérez T Realizado en base a:
http://wwwfallingraincom/world/PE/ -
* http://wwwtraveljournalsnet/explore/peru/map/p77344/hacienda_sacayhtml
Biblioteca de Consulta Encarta 2004

Fuentes primarias

AGN. Lima. Archivo General de la Nación, Lima

Títulos de propiedad de haciendas y tierras
Selección de compraventas, tasaciones y remates realizados por la Compañía de Jesús, entre 1704 y 1714, en los valles de Ica, Pisco, Nazca.

Alcabalas y Nuevo Impuesto
Cuadernos 16-1100, folios 1-20, 1779-1800.

Real Aduana de Lima
Mares del Sur, Puerto del Callao, barcos procedentes de Pisco, 1775 al 1825.
Cuadernos Serie C16.
Legajos 597-2505.

Real Aduana de Moquegua
Cuadernos Serie C16–1100.
Legajos 1-101.

Estancos de aguardientes: de uva y caña
Años 1801 al 1805.

Tempo. Títulos de Hacienda
Real Junta de Temporalidades: Títulos de Haciendas
Fechas iniciales 1762-1770.
Fechas recientes hasta 1830.

Índice:
Selección de tierras y haciendas de viñas (actuales departamentos de Ica, Arequipa, Moquegua y Áncash).

Ica:
San Gerónimo y La Tinguiña, Santa Lucía, La Macacona, Ocucaje y anexo San José. 4

Pisco:
San Juan Bautista de Cóndor, San Joseph de Chunchanga, San Ignacio de Humay, Santa Cruz de Lancha, Belem y Chavalina. 5

Nasca:
San Xavier de la Nazca, San José de la Nasca, La Ventilla y Capará, La Viña y tierras Arpicho, Tambo de Inga. 5

Arequipa: San Javier de Vitor, Tacar, Sacay la Grande. 3

Moquegua: Yaravico, Santo Domingo. 2

Áncash: Motocache. 1

Índice: Selección de tierras y haciendas de caña de la costa y sierra.
Áncash: San Jacinto, San José de la Pampa.

Huaura: Vilcahuaura, Humaya, El Ingenio.
Lima y Callao: Bocanegra, Villa, Santa Beatriz, San Juan de Surco.
Chincha: San Juan Francisco de Regis.
Pisco: Santa Rosa de Caucato.
Moquegua: Santa Loreto.
Huanta: Ninabamba.
Abancay: Pachachaca, Mollemolle.

Haciendas	**Legajos n.°**	**Años**
San Ignacio de Humay	78	1762 al 1771
San Ignacio de Humay	79	1772 al 1774
San Joseph de Chunchanga	72A	1769
San Juan Baut. de Cóndor	52 y 53	1771
Belem	13	1771
Santa Cruz de Lancha	82	1771
San Gerónimo y La Tinguiña	90	1768 y 1769
San Gerónimo y La Tinguiña	91	1770 y 1771
San Gerónimo y La Tinguiña	92	1812
La Macacona	26	1818

Tempo. Cuentas Haciendas	**Real Junta de Temporalidades:**	**Cuentas de haciendas**
Haciendas	**Legajos n.°**	**Años**
San Ignacio	147	1768 al 1773
San Juan de Cóndor	148	1769
San Ignacio de Humay	149	1767 al 1773
San Gerónimo	150	1788

Tempo. Cuentas Colegios	**Real Junta de Temporalidades:**	**Cuentas de colegios**
Colegios	**Legajos n.°**	**Años**
Arequipa	152 y 153	1767 al 1790
Ica	164 y 165	1762 al 1791
Moquegua	166 y 167	1762 al 1810
Pisco	169 y 170	1767 al 1820
San Pablo (Lima)	172 al 177	1767 al 1817

BIBLIOGRAFÍA

ALJOVÍN DE LOZADA, Cristóbal
1988 «Los compradores de Temporalidades. 1767-1820». Memoria de bachiller. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú.

BLANCHARD, Peter
1992 *Slavery and Abolitionism in Early Republican Peru.* Delaware: Scholarly Resources Inc. Wilminton.

Brown, Kendall W.
1986 *Bourbons and Brandy. Imperial Reforms in Eighteenth Century Arequipa.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Cushner, Nicholas
1980 *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru. 1600-1767.* Nueva York: Albany State University Press.

Dollfus, Olivier
1968 *Le Pérou. Introduction géographique a l'étude du développment.* París: Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, pp. 138-139.

Engelsen, Jean R.
1977 «Social Aspects of Agricultural Expansion in Coastal Peru. 1825-1878». Ph. D. Los Ángeles: Diss. University of California.

Genovese, Eugène
1971 *Esclavitud y capitalismo.* Barcelona: Ariel.

Guamán Poma de Ayala, F.
Nueva Corónica y Buen Gobierno. En www.kb.dk/elib/mss/poma/.

Febres Villarroel, O.
1964 «La crisis agrícola del Perú en el último tercio del s. XVIII». *Revista Histórica XXVII,* Lima.

Florescano, E.
1971 *Estudios y problemas agrarios de México. 1500-1821.* México D. F.: Colegio de México.
1975 *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* México D. F.: Siglo XXI.

Frézier, Amadée
1902 *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes des Chili et du Pérou.* París: Chez Jean-Geoffroy Nyon, 1716. Edición en español: *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile i el Perú durante los años 1712, 1713 i 1714.* Santiago: Imprenta Mejía.
1999 «Viajeros franceses al Perú». *El Comercio,* Lima, marzo 26, sección C, p. 3.

Häenke, Thaddaus
1901 *Descripción del Perú.* Lima: Imp. de El Lucero.

Hobsbawm, Eric
1980 «Elementos feudales en el desarrollo de América latina». *Análisis,* n.° 5, Lima, noviembre, pp. 49-66.

Lecaros, Fernando
1936 *Los aguardientes de Ica.* Lima: Imp. Perú.

MACERA, Pablo

1966 «Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (siglos XVII-XVIII)». *Nueva Corónica*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, vol. II, fascículo 2.

1977a «El probabilismo en el Perú en el siglo XVIII». En *Trabajos de Historia.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, t.° 2, pp. 79-137.

1977b «Haciendas jesuitas del Perú». En *Trabajos de Historia.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, t.° 3, pp. 9-67.

1977c «Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas». En *Trabajos de Historia.* Lima: Instituto Nacional de Cultura, t.° 3, pp. 139-227.

Mercurio Peruano

1964 Ed. facsimilar, 12 volúmenes. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

MÖRNER, Magnus

1975 «La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes». En *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* México D. F.: Siglo XXI.

OLIVEIRA, Pedro

1905 *La política económica de la metrópoli.* Lima: Imprenta del Estado.

PAULETTE, Miguel

1969 «Explotación agrícola del Perú». En *Atlas histórico, geográfico y de paisajes peruanos.* Lima: Instituto Nacional de Planificación, p. 193.

PERALTA, Luz

2001 *Composición de una viña jesuita en Arequipa. Vitor 1656.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Seminario de Historia Rural Andina.

POLVARINI, Alicia

2004 «Las haciendas de vid y el mercado de aguardientes en el Perú entre los siglos XVII y XIX». En *Historias paralelas.* Actas del primer encuentro de historia Perú-México. Lima: PUCP, pp. 171-213.

RILEY, James D.

1975 «Santa Lucía, una hacienda jesuita del siglo XVIII». En *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* México D. F.: Siglo XXI, pp. 242-273.

TAURO, Alberto

1966 *Diccionario Enciclopédico del Perú.* Lima: Juan Mejía Baca.

Tovar Pinzón, Hermes
1975 «Elementos constitutivos de la empresa jesuita en la segunda mitad del s. XVIII en México». En *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina.* México D. F.: Siglo XXI, pp. 132-223.

Truel Bressaud, Juana
1969 «Palabras y cosas de la vid y el pisco en Ica». Tesis de bachiller, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tschudi, Juan J.
1966 *Testimonio del Perú. 1838-1842.* Lima: Talleres Gráficos Villanueva, Consejo Ec. Consultivo Suiza-Perú.

Vargas Ugarte, R.
1966 *Historia General del Perú. Virreinato,* t.° IV. Lima: Carlos Milla Batres.

Vegas, Ileana
1996 *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el s. XVIII.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vilar, Pierre
1974 «Geografía e historia estadística. Historia social y técnicas de producción». En *Crecimiento y desarrollo.* Barcelona: Ed. Ariel, pp. 234-251.

Zamora, Carlos
1969 «Capacidad de uso de los suelos del Perú». En *Atlas histórico geográfico y de paisajes peruanos.* Lima: Instituto Nacional de Planificación, p. 185.

La administración económica de la hacienda jesuita San Francisco de Borja Guanquehua

Guillermo Bravo A.
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Santiago, Chile

Introducción

Los primeros jesuitas que llegaron a Chile, en abril de 1593, eran misioneros y educadores, cuyos gastos de traslado fueron pagados por Felipe II. La decisión del rey de España satisfacía, de este modo, una antigua aspiración de la sociedad colonial chilena que, representada por sus autoridades y el Cabildo de Santiago, había solicitado a la Corona la presencia de este cuerpo de religiosos con el objetivo de atender las necesidades espirituales y educacionales de la población del reino, pero, por sobre todo, como una forma más de predicar las misiones entre los mapuches —principal modo de convertirlos a una vida social y cristiana, así como medio pacífico para terminar con la guerra de Arauco—.

Los regulares de la Compañía que se establecieron en Santiago contaron de inmediato con el apoyo de los vecinos de la ciudad, quienes, como muestra de confianza en la labor que desarrollarían, no dudaron en hacer una donación en dinero con la que les fue entonces posible comprar la primera propiedad de la orden en Chile. En ella fundaron la Casa Profesa, ampliaron los edificios existentes y construyeron una iglesia provisoria (Bravo 1985: 40-41).[1]

La adquisición de esta propiedad y la fundación de la Casa Profesa permitió a los regulares iniciar sus trabajos misionales y, al mismo tiempo, preparar los cimientos de una obra educacional de vastas proporciones. También, en forma modesta, pudieron entrar en posesión de sus primeros bienes materiales o temporalidades. Con el tiempo y con la aplicación de un eficiente sistema económico-administrativo, las temporalidades

[1] La suma de dinero donada fue de 3.916 pesos. Con ella se pudo comprar un solar, a una cuadra de la Plaza de Armas, que era propiedad de don Martín Ruiz de Gamboa. El precio de la propiedad era de 4.400 pesos, pero Ruiz de Gamboa la rebajó en 808, con lo cual contribuyó a la obra de los jesuitas. Con el excedente, los jesuitas ampliaron las construcciones y levantaron la iglesia mencionada.

se convirtieron en la mayor riqueza institucional que hubo en Chile colonial. Como consecuencia, los jesuitas debieron desarrollar un triple trabajo, pues, junto con ser evangelizadores y educadores, se constituyeron en hábiles empresarios agrícolas.

La calificación de empresarios agrícolas aplicada a los jesuitas pareciera ser, en principio, objetable si solo se consideran sus condiciones de agentes espirituales y socioculturales. Sin embargo, si se enfoca este aspecto desde la perspectiva económica, no cabe duda de que los regulares administraban sus recursos de una manera racional, con el propósito de incrementarlos y obtener de ellos la mayor rentabilidad.

En el contexto de la economía colonial —la cual apenas se empinaba hacia los umbrales de la economía moderna—, el sistema económico-administrativo centralizado diseñado por los jesuitas puede considerarse excepcional, debido a la racionalidad con que se aplicaba, y superior a toda actividad agrícola desarrollada por iniciativa individual. Además, debe tenerse en cuenta que dicho sistema coordinaba los factores productivos eficientemente, que el método contable utilizado le permitía controlar efectivamente costos y beneficios, y que los mercados internos que relacionaba posibilitaban una mayor redistribución de los excedentes productivos.

En el orden práctico, por medio del sistema económico en referencia, los jesuitas buscaban acrecentar sus recursos económicos para hacer más sólida e influyente su institución, y para sostener adecuadamente sus obras, aunque sin disociar los objetivos espirituales y materiales que perseguían. En esta dualidad de funciones institucionales, los jesuitas siempre se esforzaron por «[...] encontrar un terreno común donde ambas exigencias fueran compatibles» (Macera 1966: 28).

Por otra parte, es interesante recordar que el sistema económico jesuita funcionó como un complejo urbano-rural, puesto que en las villas estaban los colegios y en las áreas rurales las haciendas y estancias. De este modo, junto con el crecimiento de colegios en las ciudades y la expansión de los trabajos misioneros en toda la sociedad colonial, los regulares desarrollaron, en el espacio rural, un proceso de acumulación de capital, establecieron haciendas y llevaron a cabo una gestión productiva que reflejó siempre su condición de empresarios agrícolas que administraban y organizaban sus propiedades partiendo de la mayor rentabilidad posible (Ewald 1976: 153).

Desde esta perspectiva y con el objeto de analizar el sistema económico implementado por los jesuitas en la sociedad colonial chilena, este texto se referirá a la administración de la hacienda de Guanquehua: propiedad rural adquirida por el padre Diego Rosales a mediados del siglo XVII para atender las necesidades de las misiones de Arauco y Chiloé, aunque administrativamente dependiera del Colegio de Concepción.

El tema planteado en este trabajo explicará, en primer lugar, la organización económica implementada por la Compañía de Jesús en el reino de Chile; luego, el sistema de administración utilizado para explotar haciendas y estancias; y, finalmente, el caso de la hacienda de Guanquehua, que ilustra y caracteriza la estructura del modelo económico-administrativo puesto en práctica por los jesuitas en Chile colonial.

Organización económica jesuita

El alto valor de los bienes temporales que poseía la Compañía de Jesús en el momento de su expulsión de los dominios de España ha sido uno de los motivos por los cuales se han realizado numerosas investigaciones, con el objeto de comprender cómo los regulares de esta orden lograron acumular tan extensa riqueza. La primera conclusión que se puede inferir de la extensa gama de investigaciones publicadas sobre la organización económica diseñada por la Compañía de Jesús es que se trata de un sistema único que fue aplicado con regularidad en toda la América hispana.[2]

La estructura organizativa y las reglas que deben seguir los regulares de la Compañía de Jesús se estipulan en las llamadas constituciones de la orden. En estas existe un principio general relativo al voto de pobreza individual que deben respetar todos los miembros de la Compañía, con prohibición expresa de poseer bienes, rentas, censos o cualquier otro emolumento, con la sola excepción de las rentas que puedan poseer los colegios «[...] establecidos en las Universidades, con tal que no se abuse de estas rentas a beneficio de la Compañía ni tengan otra aplicación que para los fines del estudio y alimento de los estudiosos, prohibiendo a las casas donde deben residir los profesos toda posesión o manejo de bienes y rentas» (Campomanes 1977: 95).

Siguiendo este principio, la Compañía de Jesús construyó una simple pero eficiente organización institucional, cuya consecuencia más inmediata fue facilitar el crecimiento económico de la orden. Tal fue la importancia lograda en la materia que el fiscal Campomanes, designado por Carlos III y su Consejo de Estado para estudiar una acusación formal contra los jesuitas, estableció en el número 270 de su dictamen lo siguiente: «De aquí resulta que el llamar colegios a las casas que los jesuitas tienen fuera de las Universidades [...] es una transgresión visible de las Constituciones y un medio con que la Compañía ha multiplicado las casas capaces de adquirir rentas, contra la expresa y clara mente de los fundadores de la Compañía» (Campomanes 1977: 95). Se puede inferir de las palabras de Campomanes que toda la estructura de la institución intervenía de alguna manera en la gestión económica, lo cual provocaba un resultado exitoso que aseguraba la influencia religiosa, moral y social de los regulares en las sociedades en que desarrollaban sus trabajos.

La Compañía de Jesús organizaba su estructura institucional partiendo de la provincia. En esta se establecía la Casa Profesa, con su correspondiente colegio máximo que, de acuerdo con las calificaciones educacionales de la época, tenía el rango de universidad, pues en él se podían otorgar grados académicos. En la sede provincial se

---

[2] Véase Bravo, 1995. Para el caso de América, a manera de ejemplo, se puede citar a Colmenares 1969 y 1984; Cushner 1986; Konrad 1989; Ridley 1976. En Chile, se han preocupado del problema: Valdés 1985 y Bravo 1985.

decidía la fundación de los nuevos colegios que tendría la provincia, siempre y cuando estos contaran con bienes suficientes para su manutención. Por último, los colegios eran los encargados de impartir enseñanza en sus diferentes niveles, de realizar trabajos pastorales y misioneros, y de organizar las actividades productivas de los recursos que producirían sus rentas.

En la estructura institucional descrita se insertaba la organización económica diseñada por la Compañía para la administración de sus temporalidades. En la Casa Profesa y colegio máximo residía el provincial, cuya misión consistía en controlar el funcionamiento de todos los trabajos realizados en la provincia a su cargo. Bajo sus órdenes se ubicaba el procurador general, con la tarea de supervisar las actividades económicas de todos los colegios, especialmente en lo relativo a la revisión de sus cuentas, inventarios y rendimientos productivos.

Los colegios estaban a cargo del rector, que controlaba los trabajos educacionales y misionales que correspondían a su unidad, en tanto que las actividades productivas y el manejo contable de los bienes los llevaba el procurador.

Cada colegio, como ya se señaló, se establecía como un complejo económico urbano-rural que aseguraba su funcionamiento. Por tanto, correspondía al procurador determinar las responsabilidades de cada uno de los que participaban en el proceso productivo. Las actividades que se realizaban en la ciudad las dirigía personalmente, en tanto que, en las áreas rurales, cada una de las haciendas que poseía el colegio estaba a cargo de un administrador generalmente un hermano coadjutor, cuya misión esencial era administrar, hacer producir las tierras y llevar una cuidadosa contabilidad de entrada y gastos (Chevalier 1950).[3]

La estructura de funcionamiento de la hacienda era sencilla. A la cabeza de ella se encontraba el administrador que recibía las órdenes de la jerarquía superior representada por el rector del colegio y el procurador. A su vez, dependían de él un mayordomo, capataces, indígenas alquilados o contratados ocasionalmente, y esclavos, que desarrollaban las tareas propias de la unidad productiva.

De acuerdo con el esquema de funcionamiento descrito, la estructura de mando se basaba en la verticalidad de las instrucciones. Los trabajadores de la hacienda, indígenas y esclavos, obedecían al capataz y este al mayordomo. El mayordomo, a su vez, respondía ante el administrador, cuyo trabajo era supervisado por el procurador del colegio, quien estaba bajo el mando del rector. Por su parte, el rector recibía las órdenes del procurador provincial, que estaba bajo la autoridad del provincial.

Como se mencionó anteriormente, el eje central del sistema descansaba en la verticalidad, que suponía una suerte de supervigilancia por parte de los administradores

[3] El manuscrito publicado por Chevalier es un verdadero manual de administración de haciendas de campo.

superiores. Sin embargo, cada colegio tenía autonomía de gestión y solo el provincial podía efectuar visitas, cada dos años, para controlar su funcionamiento, en tanto que el procurador provincial controlaba anualmente los libros de cuentas que le presentaban los procuradores de los colegios, con ocasión de la estadía que hacían estos en la Casa Profesa con motivo de los ejercicios espirituales ordenados en las constituciones de la orden. De igual modo, los administradores de haciendas debían rendir cuentas de gestión al procurador del colegio en similares circunstancias.

El cumplimiento de estas normas de control obligaba a todas las unidades a operar con un sistema contable muy claro y preciso, llevado en libros y cuadernos de cuentas tales como borrador, caja, inventario general de bienes, mercedes de tierras, siembra y cosechas (Chevalier 1950: 172-178). De esta forma, cada asiento contable que se registraba era sometido a una doble revisión. Cada hacienda tenía sus propios libros de cuentas que estaban incluidos en la contabilidad general del colegio al que pertenecían. La Procuraduría General de la Provincia, a su vez, llevaba las cuentas de todos los colegios de la provincia.

Si bien este sistema de control contable presentaba indudables ventajas para asegurar una eficiente gestión, la clave del éxito económico de la Compañía descansaba en su estructura de funcionamiento y en la complementación de capitales. En efecto, en materia económica, cada colegio dentro de una provincia contaba con sus propios bienes, lo que le permitía llevar sus negocios y trabajos particularmente: era, pues, su propia gestión la que aseguraba su subsistencia.

Para que el sistema funcionara, la ejecución de los trabajos tenía un cierto grado de independencia, pues la producción de las haciendas de un colegio era decidida por su administrador, quien era responsable del éxito o fracaso de los bienes a su cargo. Así, las haciendas debían producir rentas suficientes para atender los gastos y compromisos adquiridos, cuidando que la producción fuera entregada a otro colegio a título de venta y con recibos detallados, lo que garantizaba al hermano coadjutor que administraba llevar ordenadamente las cuentas de cargo y data.

La estructura de esta organización fue un factor principal en el éxito de la empresa agrícola jesuita, especialmente porque las haciendas y estancias fueron racionalmente explotadas y, por lo mismo, altamente productivas y rentables.

Administración de haciendas

Es conocido que el objetivo que perseguía la gestión administrativa de los jesuitas en sus haciendas y estancias era la utilización racional de la tierra, para lograr de ella un óptimo rendimiento. Para lograr dicho objetivo, se coordinaba la explotación agrícola con la crianza de animales, se utilizaban técnicas de cultivo eficientes, herramientas adecuadas, construcción de canales de regadío y buenos pastos, entre otros factores.

Bajo las condiciones en que los jesuitas trabajaban la tierra, cada hacienda se convertía en una unidad productiva diversificada y funcional. Por tanto, no fue extraño que en su interior hubiera curtiembres para procesar pieles de animales; molinos para moler trigos, propios o ajenos; ramadas para elaborar charqui y sebo; galpones para la fabricación de garcias e hilos de acarreto; obrajes para la fabricación de telas; e, incluso, canteras que producían cal.[4]

Desde luego, el hermano coadjutor que administraba una unidad productiva, si bien tenía un cierto grado de independencia en su gestión, podía apoyarse en un conjunto de normativas que facilitaban sus decisiones.[5] Las instrucciones que por escrito manejaban los administradores y que implicaban tanto la facultad como la obligación de actuar han permitido precisar algunos puntos importantes en el manejo de las haciendas jesuitas. Estas normativas resumían la experiencia que los jesuitas habían alcanzado en la materia y presentaban, en palabras sencillas, los términos de una administración racional de los bienes temporales. Podría señalarse que estas normativas, que corresponden a dos experiencias diferentes —tanto en tiempo como espacio geográfico—, no son aplicables al caso chileno. Sin embargo, una serie de coincidencias —que no son casuales y, por tanto, no obedecen al azar— permite generalizar su aplicación a todas las haciendas de las provincias jesuitas de América hispana.

Uno de los elementos que se destaca en las instrucciones que deben seguir los administradores de haciendas es la tenencia de libros de contabilidad. El libro más importante mencionado es el libro de entradas y gastos, que debía llevarse en borrador. El libro en limpio era revisado periódicamente por el visitador, el provincial o el procurador provincial. Este libro se cotejaba, además, con el libro que existía en la procuraduría del colegio, en el que se anotaba todo lo remitido desde la hacienda, lo que, por lo general, consistía en dinero, herramientas, producción o vestuario.

Otro libro necesario que llevaba el hermano coadjutor era el libro de inventarios de todos los bienes de la hacienda, el cual debía ser revisado y actualizado cada vez que hubiera un cambio en las partidas o un cambio de administrador. El libro de gastos y entradas era de gran utilidad para conocer el movimiento contable de la hacienda. Este reflejaba, en forma de data o cargo, las diferentes partidas, con lo cual hacía posible estimar exactamente, al final de un mes o de un año, con ocasión del balance, el estado de la gestión económica. Entre los libros que debía mantener el administrador de

---

[4] Archivo Histórico Nacional de Santiago (AHNS), Fondo Real Audiencia (FRA), vol. 408, *Actas originales de la venta y arrendamiento de las Temporalidades que pertenecieron a la Compañía de Jesús*. En este volumen figuran los inventarios de haciendas y estancias ocupadas por los jesuitas y, por sus datos, se puede inferir su diversificación económica.

[5] Véanse Chevalier 1950 y Macera 1966. Se trata de dos textos manuscritos que contienen instrucciones precisas sobre la forma más conveniente de administrar haciendas y estancias.

hacienda figuraba el llamado libro de la raya. En este, se controlaba la asistencia diaria de los trabajadores libres de la hacienda, ya fueran indios alquilados o mestizos, para llevar así una exacta cuenta de los salarios y la ración que debían recibir. La instrucción que debía seguir el administrador era la siguiente: anotar con una raya la asistencia por día completo o media raya si el trabajador trabajaba medio día.

Pasando ahora al trabajo mismo de explotación de la hacienda, el administrador debía seguir atentamente las instrucciones que señalaba el manual. En cuanto a la mano de obra, en las haciendas jesuitas chilenas, a diferencia de las haciendas mexicanas o peruanas, esta debía provenir de campesinos mestizos libres, indios alquilados o esclavos, puesto que la Compañía había renunciado expresamente a los indios de encomienda en la Primera Congregación Provincial de 1608 (Hanisch 1974: 18 y ss.; Jara 1971: 171 y ss.). Los trabajadores libres o indios alquilados, según las instrucciones, recibirían el salario y la ración ordinarios que se acostumbraba a pagar en las haciendas de la zona, advirtiéndoles que no se les pagaría salario adelantado, «[...] sino que ha de correr mes cumplido, y mes pagado», aunque a los indios alquilados, por su pobreza, sería necesario suplirles un adelanto (Chevalier 1950: 124-136).

En cuanto a los esclavos, el administrador se convertiría en un verdadero padre de familia. Sería moderado en el trato y en la convivencia, no excesivamente riguroso en los castigos y benigno en admitir a los fugitivos. Además, debería procurar una instrucción cristiana y fomentar los matrimonios entre los africanos (Chevalier 1950: 61-79; Macera 1966: 75-76 y 91-93). El resultado práctico de esta actitud paternalista con los esclavos fue positivo para la Compañía en Chile, pues, al momento de la expulsión, los inventarios registraron la cantidad de 1.190 (Bravo 1989: 71). Esta importante cantidad de morenos que poblaron las haciendas jesuitas estaba dedicada al trabajo artesanal y agrícola, hecho que permitía un ahorro importante en los costos de producción.

Respecto del trabajo propio de la tierra, ya sea explotación agrícola o crianza de ganado, las instrucciones que debieron seguir los administradores eran precisas, pues describían los instrumentos de campo, los ganados y las operaciones que se debían realizar. Los instrumentos de campo señalados se refieren a las herramientas propias para el cultivo de la tierra. Si se consideran los inventarios practicados en las haciendas en 1767, se puede inferir que su número y calidad aseguraban una apropiada faena. Por su parte, los ganados de las haciendas, clasificados por tipos —bueyes, para arar la tierra y para el tiro de carretas; caballos y yeguas, para la era y cabalgaduras; mulas, para el transporte de los frutos de los potreros a las bodegas, galpones, molinos y lugares de venta; ovejas, para proporcionar lana— eran más que suficientes para mantener un alto rendimiento productivo, si se considera la estadística consignada en los inventarios de 1767. Por último, las haciendas debían ser rentables, siempre y cuando estuvieran bien cultivadas. Con este objeto en mente, los administradores ponían en práctica una serie de reglas y normas que, según las instrucciones, debían

ser acordes con el sentido común y no con lo que cada administrador estimara más conveniente.

Para hacer una buena siembra, señalan las instrucciones, deben prepararse buenos barbechos, en los cuales la semilla —de buen grano y sembrada en tiempo oportuno— se arraigará si la tierra está floja, mullida y limpia de malezas. Llegado el tiempo de la cosecha, el administrador preparaba los recursos de la hacienda para realizarla preocupándose, por lo menos, de tres aspectos: segar las mieses en el campo, trillarlas en la era y remitir los frutos a la procuraduría del colegio.

El administrador cumplía estos mandatos contratando mano de obra extraordinaria —peones de temporada—, puesto que los campesinos de planta no resultaban suficientes para este efecto; preparando la era, que hacía desherbar; y teniendo suficiente cantidad de yeguas y herramientas para la faena de la trilla. Por último, cumplía con lo más importante de su gestión, es decir, con anotar las cargas diarias que se recogían en el libro de siembras y cosechas de la hacienda, para dar adecuada cuenta a las autoridades del colegio. Esta gestión administrativa en haciendas y estancias dio un impulso considerable a otras faenas productivas. La instalación de molinos, curtiembres, obrajes, viñas, bodegas y herrerías son el testimonio de esta afirmación y avalan la idea de que los jesuitas montaron en Chile colonial unidades productivas diversificadas y funcionales, cuyo conjunto integraba parte de la empresa agrícola jesuita.

La hacienda San Francisco de Borja de Guanquehua

La hacienda de Guanquehua, ubicada en forma inmediata a la hacienda de la Magdalena, fue comprada por el padre Diego de Rosales en 1662 con las limosnas que recibía para la Compañía (Barros 1872: 49). Según el propio Rosales, esta hacienda fue adquirida para proveer a las misiones de Arauco y Chiloé, de modo que gozaran de sus frutos y partieran entre sí los beneficios.[6]

La propiedad conjunta se mantuvo a lo largo de los años, pero fue administrada por el colegio de Concepción que era la sede de la Procuraduría General de Misiones. Durante el siglo XVII, la actividad misional tuvo un gran desarrollo que solo se interrumpió con la gran sublevación de 1655. A raíz de esta creciente actividad misional, se reestructuró la organización del Colegio de Concepción, para constituir, en la misión de Arauco, un colegio incoado en 1686. La hacienda de Guanquehua fue, así, la base sobre la cual se generaron los recursos para su autofinanciamiento. Sin embargo, el colegio de Arauco siguió dependiendo del colegio de Concepción por su categoría de incoado o incompleto.

---

[6] AHNS, Fondo Jesuitas Chile (FJCH), Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

Una de las primeras normas administrativas que se reflejan en la historia de la hacienda de Guanquehua se refiere a la verticalidad del mando y al control preciso que la jerarquía de la provincia o del colegio de Concepción realizaba. Los libros de cuentas llevados en la hacienda registran estas actividades de supervisión, por medio de las llamadas visitas de inspección realizadas por el provincial o el procurador. De este modo, en los libros, hay evidencias al respecto en 23 de abril de 1685, 30 de enero de 1689 y 28 de enero de 1728, entre otras fechas. Por ejemplo, una anotación con fecha 4 de diciembre de 1690 señala que:

> Desde el año de 1690. A donde están puestas en forma las cosechas de vino, trigo, matanzas, ganados, crías de mulas y bacas de la hacienda nombrada San Francisco de Borja de Guanquehua, comienza el 4 de diciembre de dicho año en que se entregó dicha estancia y Colegio de Arauco al padre reverendo Bartolomé Camargo, por orden del Padre provincial Gonzalo Ferreyra, Provincial de esta provincia de Chile.[7]

El colegio de Concepción controlaba los negocios de la estancia. El rector recibía la hacienda cuando cesaba en el cargo un administrador y delegaba la función a un nuevo regular. Justamente en esta ocasión, se efectúa la mayor revisión y ajuste del balance:

> También hay en este libro algunas cosas puestas de gasto y quenta de los antecesores: No se compadece bien esto de matanzas, ganados y bacas y crias de mulas en esta estancia no teniendo tierras ningunas propias ni menos se compadece haber estancia sin tierra, por donde se verá que esta compra fue de forma y se debe llamar engaño del colegio de Arauco y Chiloé [...].[8]

Para Guanquehua, según la documentación, se registran alrededor de 15 administradores, cuyo tiempo de administración se puede consultar en el Anexo.

Este sistema administrativo de control resultaba efectivo para observar el desempeño de los administradores y, además, para verificar si las actividades productivas a que eran sometidas las tierras de la hacienda cumplían con el objetivo de proporcionar rentas suficientes a las misiones de Arauco y Chiloé.

Otro aspecto que estaba sujeto al control del procurador del colegio de Concepción y que, evidentemente, era responsabilidad del administrador de la hacienda de Guanquehua, según lo señalaban las instrucciones, era lo relativo a la transferencia de bienes y productos entre los colegios o misiones. Por ejemplo, el 22 de octubre de 1698, el libro de cuentas y recibos registra la siguiente anotación para la cuenta de diez que debe Arauco a Chiloé: «Ha de haber Chiloé por el censo de 3.000 pesos de

---

[7] AHNS, Fondo Jesuitas Chile (FJCH), Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[8] AHNS, Fondo Jesuitas Chile (FJCH), Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

principal uso para el año 1697 y para el año de 1698 [...] que son en todo 300 pesos de más ha de haber por un resto, que se les queda debiendo 17 pesos en tiempo del padre Esteban Sans que todo hacen la suma de 317 pesos».[9] Otra partida, de diciembre de 1709, anota lo siguiente:

> Percibió el colegio de Chiloé 400 pesos en Lima de cuenta de este colegio de Arauco a cuenta de 10 atrasado como consta de la cuenta del P.R. Juan de Navarro que para el oficio de Misiones y siendo assi ya está pagado el censo por dos años con los 300 pesos y este colegio de Arauco le alcanza en 100 pesos los cuales se descontaron en el año de 1710 y todavía se deben las 25 arrobas del convenio susodicho [...].[10]

Queda clara, entonces, la minuciosidad con que los administradores de cada colegio o misión llevaban sus libros, con el objeto de deslindar responsabilidades posteriores relativas a la gestión que habían realizado.

Como se ha señalado, los administradores de hacienda debían llevar varios libros de cuentas, en los cuales anotaban las partidas de gastos y entradas que tenía la hacienda en su gestión anual y, por lo tanto, reflejaban el estado contable al término de un período productivo. En cuanto a la documentación referida a la hacienda de Guanquehua, existen libros de 1685 a 1693 y de 1721 a 1730. Por ejemplo, los libros existentes para 1685 a 1693 son los siguientes:

1. Gastos generales anuales de la hacienda
2. Cosechas de vino
3. Cosechas de trigo
4. Matanzas de crías de mulas
5. Descargo del vino
6. Descargo del trigo
7. Descargo de las vacas
8. Cuenta con el mayordomo
9. Despachos para Chiloé
10. Cuenta con los indios

Se puede deducir del listado de libros señalado que la organización contable de la hacienda era muy definida y no dependía solamente de la voluntad del administrador, sino que, más bien, formaba parte de un sistema de administración mayor, que debió ser utilizado en todas las haciendas jesuitas (Chevalier 1950).[11] Se infiere, pues, que el

---

[9] AHNS, Fondo Jesuitas Chile (FJCH), Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[10] AHNS, Fondo Jesuitas Chile (FJCH), Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[11] El manuscrito señala los libros que debe llevar el administrador.

sistema contable era una forma de control de la actividad productiva de las haciendas, pues además de registrar los gastos se anotaban las entradas, lo que permitía balancear el resultado anual de la unidad productiva.

En el caso del libro de gastos generales anuales de la hacienda, se puede observar, para el año 1685, que las partidas contables registraban el producto, la cantidad gastada, el concepto del gasto, su valor en dinero. Esta última columna registraba el resumen de lo gastado anualmente.

Cuadro 1

Ítem del gasto	Cantidad (arrobas, fanegas)	Concepto del gasto	Valor en pesos
Vino	96 a	Merma	192
Vino	12 a	Mayordomo por sus raciones de c/mes	24
Vino	50 a	Tragos ordinarios de los indios y huéspedes	100
Vino	20 a	Peones alquilados para viña	40
Vino	6 a	Por arreglo de capilla y casa	12
Vino	12 a	Al mayordomo por el año de raciones	24
Trigo	6 f	A 1½ pesos que se sembró este dicho año	9
Trigo	12 f	Al mayordomo por raciones del año	18
Trigo	24 f	Raciones de 6 peones efectivos de la estancia a 4 almudes a c/u al mes.	36
Novillos	18	A 1½ pesos ración de los 6 peones de la estancia	27
Carneros	52	1 carnero y 1 cordero c/semana al mayordomo de la estancia, según el concierto que se haya hecho con él. A 2 rs. c/u.	26
Sal	1	1 piedra de sal a 6 pesos, ración indios y mayordomo	6
Mayordomo		47,6 pesos, que se ha dado al mayordomo de esta estancia este año de 85 a cuenta de 80 pesos que gana al año.	47,6
Salario de indios		2 que se han pagado a 6 peones de dicha estancia a cuenta de sus salarios de este año de 85 como parece por menor en el libro de salarios de indios.	137,2
Cura		Al cura por la doctrina de 6 indios de dicha estancia.	6
Corregidor		Al corregidor por sus derechos de visita y los del protector de dichos indios.	9
Azadores		Por 6 azadores que trajeron para el cultivo de dicha estancia a 6 ps. c/u; 16 ps. por 2 azadores a 8 ps. c/u que se compraron para munición.	52
Total			772

Fuente: AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

Del análisis particular de las partidas del libro de gastos de 1685, se puede inferir que los gastos totales de la hacienda ascendían a 772 pesos. De esta cifra, el 51,2 por ciento se destinaba al pago de salarios por mano de obra y el 48,8 a pagos no relacionados con las actividades propiamente productivas.

Una comparación de las partidas registradas en los libros de gastos generales, entre los años 1685 y 1688, en el ítem pago de salarios y gastos no vinculados al proceso productivo, se puede observar en el Cuadro 2.

Cuadro 2

Año	Porcentaje de los gastos destinado al pago de salarios (%)	Porcentaje de los gastos destinado a pagos generales (%)
1685	51,2	48,8
1686	41,6	58,4
1687	41,0	59,0
1688	23,7	76,3

Fuente: AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

Los datos del cuadro anterior, sin entrar en mayor detalle, indicarían que el ítem salarios fue bajando paulatinamente, lo cual podría, en consecuencia, afectar a la producción y las entradas de la hacienda. Sin embargo, si se consideran algunos pagos generales extraordinarios, como, por ejemplo, los del año 1686 —referidos a la pérdida de 102 arrobas de vino producido, que sumaron 204 pesos—, los del año 1687 —por concepto de pérdida de 100 arrobas de vino, por un valor de 200 pesos, y los de las 12 fanegas de trigo vendidas a 50 pesos, para remitir géneros a Chiloé— y, por último, los del año 1688 —por la suma de 200 pesos en novillos y vacas para el gasto de la hacienda, sumados a los 400 pesos gastados para ayudar en los pagos y gastos de las misiones de Chiloé—, se debe convenir que el costo de los salarios siempre fue cercano al cincuenta por ciento de los gastos generales.

La documentación correspondiente a la administración del trabajo asalariado, entre los años 1685 y 1687, permite formarse una idea clara sobre el personal de servicio que requerían los trabajos productivos de la hacienda. Como las actividades productivas principales de la hacienda de Guanquehua eran estacionales (v. g. producción de vino y cultivo de trigo), se requería una fuerza de trabajo proporcionada a las necesidades de las faenas: cuidado de la viña y vendimia, en el caso del vino, y siembra,

limpieza y cosecha, para el trigo. De este modo, en los años señalados, la estructura de la fuerza de trabajo fue la siguiente:[12]

- un mayordomo
- seis peones estables
- de dos a nueve indígenas contratados ocasionalmente, por un máximo de tres meses, para vendimia, cavar o segar trigo

El mayordomo tenía un salario de ochenta pesos en el año 1865 y recibía, además, 12 arrobas de vino al mes; un carnero, un cordero o un ternero a la semana; 12 fanegas de trigo al año; y cantidades no detalladas de sal, maíz y tabaco. Los peones estables ganaban veinte pesos al año y recibían cuatro almudes de trigo al mes, además de carne de vacuno, sal y tabaco. A los indios alquilados, ocasionalmente, se les pagaba su salario por medio de especies por un valor aproximado en dinero de dos a cuatro pesos por mes. También en la hacienda prestaban servicios otros trabajadores especializados, como, por ejemplo, el cuidador de vacas, que recibía 12 arrobas de vino y 12 fanegas de trigo, o diez pesos en el año; el carpintero, que cobraba diez arrobas de vino por la construcción de un lagar; o el herrero, que recibía entre uno y cuatro pesos por trabajos específicos. Como puede observarse, las partidas contables que registraban el pago de mano de obra valorizaban el salario con una estructura tradicional, es decir, dejaban constancia de que se pagaba una parte en dinero y otra en especie, como parece que fue la constante en el mundo del campo colonial chileno.

De la documentación se puede inferir también que cada trabajador tenía una cuenta particular donde se registraban sus salarios, los adelantos y las amortizaciones a las deudas que pagaba con su trabajo. No obstante, el endeudamiento por adelantos individuales a los peones no parece haber sido un sistema coercitivo, pues existe evidencia en los registros de que muchos trabajadores se fueron de la hacienda debiendo alguna cantidad de dinero:

> Gregorio Bobadilla, peón de 9 ps. al mes se fue debiendo 3 ps. 1 rs.
> Domingo Constanzao gana 9 ps. al mes; fue enfermo a la otra banda de Itata a curarse, debe 33 ps.
> Felipe Segundo que vive en la quebrada de Perales a cuenta de aparejos o de legumbre quedó debiendo 8 ps. 2 rs.
> Justo Riquelme gana 9 ps. al mes y es inquilino que paga con mes de trabajo, tiene ahora las ovejas que han escapado de la peste a medias de lo que criare, debe 10 ps. de un poncho.[13]

---

[12] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[13] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

En el caso de los indios alquilados, la situación no era diferente. Si bien eran deudores de la hacienda por adelantos, no querían ser removidos del servicio porque «los tratan muy bien».[14] El manual de instrucciones al administrador estipulaba que era primordial mantener una buena relación con los servidores de campo, entregándoles raciones y bebidas generosas. Además, señalaba que se debía cancelar la cuota de tres pesos para la doctrina de cada indio, y cuatro pesos al corregidor y al protector de indios.

Una de las actividades más importantes de la hacienda, como se señaló, era la producción de vino. En el libro correspondiente, se anotaban las cosechas y descargos del producto. Si bien la cantidad de arrobas producida fluctuaba de año en año, la documentación permite establecer una producción promedio de 800 arrobas, con una valor en dinero de 1.600 pesos anuales.

En los libros de descargo del vino, el análisis de las partidas contables permite deducir que gran parte del gasto ordinario de la hacienda se cancelaba con este producto, el cual, mediante la forma del trueque, se transformaba en moneda de la tierra. Por ejemplo, en la cuenta de 1691, los asientos contables detallaron el siguiente registro:

> diezmo
> 3 arrobas para indios que ayudaron al aliño del granero de la estancia de Arauco
> pago por pescado
> 10 arrobas fiadas al capitán Francisco Sela
> 10 arrobas vendidas al cabo de San Pedro a 2 pesos, la 1 a pago de servicios
> por raciones al mayordomo
> se dan 59 arrobas para pagar préstamo en plata (101 ps.) al capitán Pedro de Navarrete
> se paga por yeso al indio
> 5 arrobas al Protector por lo que se le debía de visitas
> se paga semillas, aperos y cordobanes, sal, ají y mulas
> gasto de la casa
> a indios por trabajo de vendimia
> a indios alquilados en la siega del trigo
> para comprar porotos, sal, papas, ají[15]

El cultivo de trigo, aunque no era fundamental para las entradas de la hacienda, constituía otra actividad productiva importante. Su utilidad, según los libros del producto, para el período comprendido entre 1721 y 1723, consistía en proporcionar las semillas para una nueva siembra y servir como moneda de la tierra, para entregar las raciones que contemplaba el pago de salarios.

---

[14] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[15] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

Cosecha de trigo de 1721.
Cogiéronse este año 12 fanegas de trigo en la estancia de Guanquehua..... ....12 f.
Estas se consumieron en raciones de los peones alquilados por año. Con cuatro fanegas más que yo compré como consta en la foja 297 del libro de gasto.
Este año de 1722.
Se cogieron en Guanquehua 30 fanegas de trigo.....30 f.
De éstas se sembraron las cuatro, las demás son para raciones de mayordomo y alquilados de años de aquella hacienda.
Este año de 1723.
Se cogieron en Guanquehua quarenta de trigo, estas solamente alcanzan para raciones de mayordomo y alquilados de año en esa hacienda, en eso se emplearon.[16]

Como la hacienda San Francisco de Borja de Guanquehua no tenía tierras aptas para la crianza del ganado, la compra de carne para pagar las raciones que estipulaban los salarios debía ser financiada con la producción de la viña. En el año 1691, las partidas contables detallan la compra de 45 cabezas de ganado:

2 en cada mes para ración de los trabajadores.
4 para los indios alquilados.
2 para el Procurador.
2 para la cocina de Guanquehua.
14 en forma de grasa y sebo para Chiloé.
21 en matanzas.[17]

Sin embargo, en 1721, el administrador Eugenio Valencia anotó en el libro de ganados una situación diferente, lo que demuestra un cambio en el manejo administrativo de la hacienda que, indudablemente, beneficiaba la rentabilidad: «En Guanquehua solo hay ganado vacuno. A mi me entregaron 80 cabezas para raciones pues solo para esto fue allí el ganado. Con lo que yo he entrado y lo que las bacas an multiplicado se allan allí cabezas entre chicos y grandes 140».[18]

Otros rubros menores, que involucraban gastos o producción, también fueron registrados en los libros de administración de la hacienda. Entre ellos, puede mencionarse la producción de aguardiente, la fabricación de harina, el control de mulas y las limosnas que se daban a los pobres.

---

[16] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[17] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

[18] AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

CONSIDERACIONES FINALES

La documentación de archivo consultada en el caso de la administración de la hacienda San Francisco de Borja de Guanquehua permite llegar a las siguientes consideraciones finales:

1. El sistema económico y administrativo utilizado por los jesuitas en esta hacienda no es casual ni extraordinario, sino que, por el contrario, obedece a un plan diseñado de antemano, cuyo objetivo era obtener de los recursos disponibles una rentabilidad adecuada.
2. La información proporcionada por los libros que llevaba el administrador es clave para ofrecer una descripción del movimiento contable y de las principales actividades productivas de la hacienda.
3. De esos datos, se infiere que la hacienda era viñatera y que, por lo tanto, su actividad económica fundamental era la producción de vino. Esta producción permitía financiar todos sus gastos, por lo que el excedente podía ser destinado a sostener el colegio de Arauco, y las misiones de Arauco y Chiloé, que era el propósito principal de la explotación.
4. Las actividades productivas secundarias de la hacienda, como el cultivo del trigo y, eventualmente, la crianza del ganado, se realizaban para disminuir el costo productivo y para disponer de los insumos que necesitaba la producción.
5. En cuanto a la mano de obra necesaria para producir bienes, los jesuitas utilizaron el sistema de pago de salarios en dinero y especies. En este caso, la producción de vino y la de trigo sirvieron para financiar parte de ese salario, como se demuestra en el texto. Además, uno y otro se transformaron en moneda de la tierra, pues servían de medida de valor para el intercambio de productos por medio del trueque.
6. En suma, la administración de la hacienda de Guanquehua resulta un buen ejemplo para demostrar que los jesuitas administraban sus recursos productivos racionalmente y empleaban todos los medios a su alcance para obtener las rentas suficientes que les permitieran mantener sus obras espirituales y educacionales.
7. Desde esta perspectiva, los regulares de la Compañía se convirtieron en eficientes administradores y hábiles empresarios. Su gestión les permitió crear y poner en funcionamiento la más grande empresa económica agrícola del período colonial.

Anexo

Administradores de la hacienda San Francisco de Borja de Guanquehua

Administradores	Años que registra firma	Período de administración
Sebastián de la Barra	1685-1688	1685-1688
Pedro Ortiz de Zárate	1689	1689-1690
Bartolomé Camargo	1690-1964	1690-1694
Esteban Sans	s/i	1695-1698
Nicolás Desdato	1699	1699
Rafael Salinas	s/i	1700
Diego de Borjas	s/i	1701-1702
Roque de Arbildo	s/i	1703
s/i	s/i	s/i
Gaspar Gattico	1708-1709	1708-1709
s/i	s/i	s/i
Josef Ignacio Burgos	1714	1714
s/i	s/i	s/i
Eugenio Valencia	1721-1724	1721-1724
Nicolás de Toro	s/i	1725
Francisco Barriento	1726-1727	1726-1727
Francisco Javier Gómez	s/i	1727-1730
Pedro García	s/i	1730

s/i = sin información
Fuente: AHNS, FJCH, Libro de la estancia de Francisco de Borja de Guanquehua que pertenece a las dos misiones y colegios de Arauco y Chiloé.

Bibliografía

Barros Arana, Diego
1872 *Riquezas de los antiguos jesuitas de Chile.* Santiago: Ercilla.

Bravo, Guillermo
1985 *Temporalidades jesuitas en el reino de Chile, 1593-1800.* Madrid: Universidad Complutense.
1989 «La empresa agrícola jesuita en Chile Colonial. Administración económica de haciendas y estancias». *Nuevo Mundo. Cinco Siglos,* n.° 3, Santiago.

1995 «Historiografía de la empresa económica jesuita en Hispano América Colonial». *Universum*, n.° 10, Talca.

CAMPOMANES, Pedro R. de
1977 *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*. Edición, introducción y notas de Jorge Cejudo y Teófanes Egido. Madrid: Fundación Universitaria Española.

CHEVALIER, François (ed.)
1950 *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de Hacienda*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

COLMENARES, Germán
1969 *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
1984 «Los jesuitas modelos de empresarios coloniales». *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XII, n.° 2, Bogotá.

CUSHNER, Nicholas
1986 *Jesuit Ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1656-1767*. Albany: Universidad de Nueva York.

EWALD, Úrsula
1976 *Estudios sobre la hacienda colonial en México. Las propiedades rurales del Colegio Espíritu Santo en Puebla*. Wiesbaden: Franz Steiner.

HANISCH, Walter
1974 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile, 1593-1955*. Santiago: Francisco de Aguirre.

JARA, Álvaro
1971 *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago: Universitaria.

KONRAD, Herman
1989 *Una hacienda de los jesuitas en México colonial: Santa Lucía 1576-1767*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

MACERA, Pablo
1966 «Instrucciones para el manejo de haciendas jesuitas del Perú (SS XVII y XVIII)». *Nueva Corónica*, vol. II, n.° 2, Lima.

RITLEY, James
1976 «Hacendados jesuitas en México. Las propiedades rurales del colegio Espíritu Santo de Puebla», *Septentas*, n.° 296, México D. F.

VALDÉS, Gustavo
1985 *El poder económico de los jesuitas en Chile (1593-1767)*. Santiago: Pucará.

Realidad social y pensamiento económico en el Río de la Plata colonial*

Luis Alejandro Alvero
Universidad Nacional de Catamarca
Departamento de Historia, Facultad de Humanidades
Catamarca, Argentina

Introducción

El estudio de las ideas económicas que florecieron en Latinoamérica se presenta como una empresa más que necesaria a la luz del desarrollo histórico de sus economías. En términos generales, los trabajos sobre el particular comienzan a partir de lo que se conoce como la ilustración americana, en la segunda mitad del siglo XVIII, y se prolongan en las experiencias nacionales hasta el siglo XX.[1] Del período propiamente virreinal, de escasa atención por parte de los historiadores del pensamiento económico, se rescatan algunos estudios que amplían el panorama histórico.[2] Para el caso de Argentina, la mayoría de las investigaciones hechas sobre las ideas económicas en personalidades de nuestra historia como Belgrano, Echeverría, Alberdi, Fragueiro y Bunge, entre otros, se centran en los siglos XIX y XX, con lo cual puede afirmarse que el período hispánico también está poco explorado.[3]

En esta oportunidad, se busca explorar solo algunas ideas y reflexiones de carácter económico en la producción escrita de los primeros jesuitas rioplatenses durante la primera mitad del siglo XVII. El objetivo central de estas páginas es resaltar una dimensión

---

* Este artículo es una síntesis de algunos aspectos centrales desarrollados en un trabajo del autor que fue publicado por la Universidad Nacional de Catamarca en el año 2002.

1 En nuestra selección restrictiva, se menciona a Chiaramonte (1979), Bonilla Bonilla (1999), Popescu (1986a), Mallorquín (1998). Para el mundo lusohispano, Das Graças Chaves (2003). Un tratamiento más general de lo económico en el marco del pensamiento latinoamericano puede hallarse en Deves Valdez (2000, 2003).

2 Véanse, por ejemplo, Popescu (1986a, 1986b, 1996); AA.VV. (1986); Alvero (2002).

3 Se hará referencia solo a algunos trabajos como Varo y Coria (1998); Popescu (1986a); Fleitas (1997); Stella (2000); Monllau y otros (2000); Lucchini y otros (2000); Pastore y Calvo (2000); Caro (2001, 2002, 2003). Un excelente trabajo sobre el desarrollo y las características de la ciencia económica en nuestro país durante el siglo XX es el de Fernández López (2001).

que adquiere centralidad al momento de repensar la formulación y enunciación de teorías económicas. Se trata de la raigal historicidad de estas.

La impronta jesuita en este campo también es importante. En su experiencia queda patentada la fecunda interrelación entre teoría y praxis, pues a la herencia teórica bajo la cual los jesuitas desarrollaron sus reflexiones se le agregó el sustrato material de la realidad misma. La realidad histórica de la América colonial constituyó el sustrato que sirvió de base a sus escritos. Fue sobre esta realidad —la cual experimentaron durante la mayor parte de sus vidas— que pudieron pensar y crear. Por este motivo, mas allá de sus circunstanciales lugares de nacimiento, lo que importa retener es la realidad histórica que les tocó vivir, el lugar donde desplegaron todas sus energías y sabiduría para modificar esa realidad.

La realidad social

En el ancho mundo colonial americano, el factor religioso tuvo una perdurable impronta en la estructuración social. Si, por una parte, dio sentido espiritual al hecho de la conquista, también produjo la más extraordinaria *desestructuración* de la visión del mundo que las comunidades indígenas sufrieron a lo largo de su historia.

La religión impregnó toda la vida de los americanos: es imposible comprender el desarrollo de actitudes y valores sociales sin considerar este hecho. Esta tarea de evangelización fue desarrollada tanto por los miembros del clero secular como por los integrantes de las órdenes regulares. Asimismo, fue llevada a cabo con diversos métodos que no excluían, necesariamente, la violencia.

Apenas iniciadas las tareas de evangelización, se plantearon los primeros problemas: el trato que los conquistadores les daban a los indígenas, la posesión de estos en reducciones y doctrinas —lo cual afectaba la disponibilidad de mano de obra— y, posteriormente, la influencia económica y política que ejercieron en las administraciones coloniales tanto las jerarquías eclesiásticas como los superiores de las diversas órdenes establecidas en el nuevo continente.

Una economía que jugaría un papel central en la dinámica monetaria de la metrópoli necesitaba organizarse en cuanto a su producción. De esta manera, los ejes de la colonización pasaban por la posesión de los principales factores de producción: la tierra y la mano de obra indígena. La acción que desarrolló la Iglesia católica —fundamentalmente las órdenes religiosas (mercedarios, dominicos, jesuitas, franciscanos y agustinos)— afectó de manera directa la disponibilidad de aquellos bienes, hecho que originó inevitables conflictos entre civiles y religiosos, debido a que tanto la Iglesia como las «religiones» pasaron a controlar, cada vez en mayor número, bienes temporales que pronto comenzaron a escasear. Y ese conflicto se trasladó al interior mismo de la Iglesia, reflejado en la opinión de las autoridades regias sobre el aumento de

frailes ricos y de curas pobres. En consecuencia, no es de extrañar que las denuncias de enriquecimiento fueran hechas por obispos y curas, quienes veían disminuidas las posibilidades de mejorar su posición material para ganar almas de infieles.[4] La situación se repetía en el territorio del antiguo Tucumán, donde la relación entre el clero secular y las «religiones» fue variando conforme las circunstancias históricas así lo determinaron.[5]

Los conflictos comenzaban desde temprano y, en esto, puede suponerse que era de gran importancia el papel jugado por algunas órdenes religiosas, entre ellas la jesuita, que se constituyeron en uno de los poderes más importantes de toda América en la época colonial.

En el caso de los ignacianos, ese poder se exteriorizaba por la magnitud de las posesiones terrenales, la cual, unida a los rendimientos diferenciados que obtenían de ellas y al sistema de comercialización y circulación de esos bienes, les permitía gozar de una relativa autonomía en cuanto a su sustentación y concretar así el ideal de autosuficiencia. Esas propiedades producían riquezas que no beneficiaban a Su Majestad sino que quedaban en manos de las mismas órdenes, con lo cual se producía un importante proceso de capitalización, a tal punto que otra de las quejas de las autoridades civiles se refirió a las continuas repatriaciones de utilidades, como se diría ahora. El virrey Montesclaros denunciaba la práctica que tenían los provinciales de llevarse el dinero de los sínodos a las casas centrales; en el Río de la Plata, los jesuitas también repatriaban sus rentas agropecuarias a la casa central.[6]

Los jesuitas arribaron al antiguo Tucumán a fines del siglo XVI (1585-1586) y misionaron en estas tierras para luego internarse en territorios más recónditos o de frontera, como el Paraguay, el sur del río Salado en la frontera bonaerense y el sur de Chile. En este territorio desarrollaron su misión evangelizadora, patentizada en los numerosos colegios, convictorios, residencias, noviciados y misiones que fundaron durante sus casi doscientos años de permanencia hasta su expulsión en 1767. En estos años de evangelización, los padres de la Compañía fueron construyendo importantes relaciones con miembros destacados de las sociedades locales, quienes retribuían sus servicios con la donación de tierras y esclavos, lo cual les permitía aumentar los bienes

---

[4] Sobre las posesiones «temporales» de algunas «religiones» a inicios del siglo XVII y las denuncias de obispos, véase Castañeda y Marchena Fernández (1978: 125-158).

[5] Los distintos momentos de esta relación entre el clero secular y las «religiones» se pueden seguir a través de la correspondencia que los obispos mantenían con el Rey. Véanse los *Papeles Eclesiásticos del Tucumán* (1926).

[6] La referencia a Montesclaros en Castañeda y Marchena Fernández (1978: 150). En el caso de los jesuitas del Río de la Plata, Garavaglia asegura que «entre 1679 y 1692, los diversos provinciales que parten hacia Europa llevan alrededor de 150.000 pesos fuertes [...] En 1694, el provincial Calatayud parte con 42.981 pesos y 6 reales» (1987: 191, nota 113).

de la Compañía, aunque esta adquirió también varias haciendas valiéndose de distintas estrategias financieras como censos, capellanías, mercedes, donaciones, apropiaciones, compras o trueques.[7]

Pronto la Compañía pasó a ser un elemento importante en el movimiento económico de la región del Tucumán y de Cuyo. Sus haciendas fueron organizadas de manera racional en la administración y comercialización de bienes básicamente agropecuarios. Aunque esta racionalización no se manifestó con la misma intensidad en las técnicas de producción, ello no les impidió mantener una rentabilidad media de sus haciendas gracias a la particular disposición de la mano de obra.[8]

Esta circunstancia despertó las quejas de particulares que no veían con buenos ojos este progreso material. Los enfrentamientos por la posesión de factores productivos, entre ellos la tierra y el agua, adquirieron singular repercusión en las ciudades donde los jesuitas habían establecido un sólido sistema de relaciones sociales.[9]

Estas condiciones históricas fueron creándose a partir de las primeras incursiones de los frailes en zonas de colonización de frontera. Las misiones alejadas de los centros urbanos configuraban una realidad distinta de aquellos, aunque no ajena a los vaivenes sociales y políticos mencionados. El contacto y la interrelación mutua con la cultura nativa gravitarán profundamente en sus ideas y acciones en tierras guaraníes. Consideramos que esta situación histórica permite observar con mayor nitidez la riqueza y originalidad de sus reflexiones de carácter económico. A este sustrato material tan particular se le agregaba la formación de tradición escolástica salmantina, lo que configuraba una particular visión de la economía en tiempos coloniales.[10]

El pensamiento económico

La empresa misional suponía un conocimiento completo del medio en donde se instalarían los padres, las posibilidades materiales y humanas, y las oportunidades de

---

[7] Algunas de esas estrategias para los casos de Mendoza y Tucumán son expuestas en Herrera de Flores (1995) y Robledo (1995) respectivamente.

[8] Entre los trabajos que se ocuparon de las haciendas jesuíticas en el Noroeste y Cuyo de Argentina, algunos de ellos referidos especialmente a la mano de obra y a la organización de la producción, pueden mencionarse los siguientes. Para Córdoba: Albores y otros (1994); Fernández (1994). Para Catamarca: De la Fuente (1988); Troisi Melean (1998). Para La Rioja: Luna (1986) y, desde una perspectiva más política, Quarleri (1999). Para Santiago del Estero: Mayo y otros (1994). Para Tucumán: Mayo (1994); Robledo (1995). Para Salta: Mata de López (1994). Para Mendoza: Herrera de Flores (1995); Boyle (1996).

[9] Algunos de esos enfrentamientos que llegaron a instancias judiciales en La Rioja y Catamarca pueden verse en Quarleri (1999) y Troisi Melean (1998).

[10] Las características principales de esta herencia salmantina son tratadas en Alvero (2002: 64-82).

progreso. Por eso la mayoría de los primeros escritos constituyen un inventario o relación de todo lo existente en estas tierras, desde la flora y fauna hasta aspectos demográficos, económicos y políticos, con opiniones intercaladas sobre las acciones que deberían ejecutarse para un mejor aprovechamiento de esas condiciones.

La organización de las haciendas y reducciones responde a un específico conocimiento de las oportunidades y riesgos que debían enfrentar. La necesidad de sacar adelante su obra misionera debía ser complementada con la mejor estrategia económica, de manera que la organización productiva —encaminada a lograr aceptables niveles de rentabilidad sobre la base de una particular disposición de la mano de obra— era acompañada por una no menos racional estructura administrativa. La política económica de las reducciones es fiel reflejo de la aplicación de principios teóricos a una realidad específica.

Hacia una política económica de las reducciones

La actividad económica desarrollada por los jesuitas en las reducciones no explica todo ese complejo fenómeno, sino que es una de sus distintas facetas. Los frailes buscan conocer las ventajas que ofrecen la tierra y los hombres del lugar para acometer esta empresa; en función de ese conocimiento y de las progresivas combinaciones de relaciones de producción y modos de vida indígena y occidental, se estructura un mundo material distinto a lo conocido hasta ese entonces.

Desde un primer momento, las referencias sobre las ventajas de la instalación en estas tierras fueron nota común en sus comunicaciones. Las regiones del Tucumán, Paraguay y Cuyo ofrecían diversas situaciones económicas para la empresa misional. El padre Diego de Torres, en 1609, opinaba que «[...] sepondran andar todo estos caminos y dar unabuelta atoda lapui^{a} sin gasto deciemps^{o} encomiday caualgaduras yasi es un sujeto o dos solosqeus deenuien dequealquierapuesto aotro apenas gastaran veinte pesos porqueay muchas carretas de rretorno de una parte aotra [...]» (Documentos para la Historia Argentina 1927: 7). Más adelante agrega: «[...] Otracosa general enestapui^{a} es que contentándonos non solum alimentis, et quibus, tegamur, sino con lo moderado el sustento yuestido deun (año p^{a} uno) delos nros no llegara atreintaps^{o} porque todo unbestuario hordin^{o} decamissas ypaño delatierra no questa deveinte arriba y durara dosaños yel manteo mas dequatro yaun seis [...]» (Documentos para la Historia Argentina 1927: 7).

Estas primeras reflexiones económicas sobre los costos de traslado y manutención se complementan con las sugerentes conclusiones sobre la determinación del precio de los bienes sobre la base de la abundancia o escasez de estos; en opinión del provincial Torres: «[...] En la asump^{on} ([a]) y algunaspartes destatanlatagouernacion del Paraguay secogemucho trigo ymaiz ybale muibarato [...] y Enchille particularm^{e} aymuchosperros

delamismaman[2] y quehazenmucho dano alganadomenor delqualentucuman y chille aymucha abundancia y asibalemuibarato desuerte qseuende aunaovejaenrrealymedio y aueces enun real como las bacas endoze ocatorze» (Documentos para la Historia Argentina 1927: 20).

El provincial deduce el comportamiento de los precios basándose en la teoría cuantitativa de la moneda que, de esta manera, se integra, junto con una teoría de los precios, en la formación y funcionamiento de los mercados. Estas opiniones sobre la baratura de bienes son constantes en estos años. A pesar de estas «riquezas» y condiciones económicas imperantes a inicios del siglo XVII en las regiones del Tucumán y Paraguay, los primeros momentos de la evangelización en tierras guaraníes fueron difíciles y la instalación de las reducciones y misiones debió sortear múltiples obstáculos, de los cuales los económicos no fueron menores.

En las diferentes cartas anuas, se nota una constante preocupación por la suerte temporal de los asentamientos jesuitas, preocupación que es común tanto para las zonas de frontera —el Paraguay y sur de Chile— como para las residencias en regiones de mayor asentamiento español y criollo: Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero y Mendoza.[11]

Nuevamente las observaciones y descripciones remiten a una fértil interacción entre teoría y práctica en orden a un desarrollo económico de la comunidad, en este caso, de las misiones. En la región del Tucumán, se instalaron los principales colegios de la orden —Córdoba, Salta, Santiago del Estero, Tucumán y la residencia de Mendoza—: «Por ser esta ziudad no solo de buen temple y varatos mantenimientos, y acomodada pa edificios, sino como el corazón destas tres gouernaciones [...]» (Documentos para la Historia Argentina 1929: 7).

En cada uno de ellos, se nota una mejora continua, fruto de una racional administración, que organiza la producción y sigue una política de inversión que les permitía saldar las deudas contraídas y obtener importantes ganancias a partir de la diversificación de las inversiones. En varios pasajes de las cartas de estos primeros *tiempos heroicos,* se da cuenta de las estrategias de acumulación y capitalización. En cada ciudad en que se establecían, procuraban acrecentar la posesión de los bienes materiales adquiriendo estancias y fomentando la producción de cereales y ganado.

Esto contrastaba con el colegio, las misiones y residencias en la zona del Paraguay. En ellos la pobreza era la nota dominante en los primeros años y, en consecuencia, resultaban mayores los esfuerzos. Esa situación permite mostrar los diversos estadios en cuanto a las políticas de desarrollo adoptadas por los frailes: si en las estancias ya establecidas comenzaba a tomar cuerpo el aspecto comercial, en las reducciones se

[11] Un análisis más detallado de la situación de los diversos colegios en la región puede hallarse en Alvero (2002: 129-140).

hará fuerte hincapié en el cultivo y beneficio de los productos de la tierra para luego integrarlos al circuito comercial colonial que ellos mismos pronto establecieron.

Entre las múltiples opiniones, pueden citarse, a modo de ejemplo, las vertidas en 1614 por los padres Torres y Oñate, referidas a Guarambaré: «Absolutamente ninguna son las rentas de esta residencia, en ella reina extremada pobreza y falta de todo lo necesario para la vida [...] Pero hay allí la ventaja que la tierra tiene una posición favorable, es muy fértil, y bien regada por los ríos, a propósito, tanto para la agricultura como para la ganadería» (Documentos para la Historia Argentina 1927: 301). Y a la reducción del Guayra: «Lo que toca a las rentas o entradas de aquellas nuestras residencias no tienen ellas ninguna fuera de cuatrocientos pesos de las cajas reales. La industria de los padres, empero, supo procurarse algún sustento por medio de un rebaño de ganado vacuno, la plantación de una viña y otra de caña de azúcar, la cual se beneficia por medio de un trapiche» (Documentos para la Historia Argentina 1927: 341).

Dos años después, la mejoría es evidente, haciéndose relación de todo lo que se produce y de la abundancia con que se hace. Esta vez el padre Oñate[12] explica:

> En lo temporal parece sevanpasando los 7 años deesterilidad laqual nos quito vnbuen comp° [...], y a dado tanta abundancia quecierto q.do loconsidero y veo tengo arto motiuo de confusión yestímulo deseruir al S.or quetan fiel escon los quelesiruen, han nos dado (con ser esta tierra tan sterilquese le consume alos españoles, elganadoque enella meten) mas de 100 vacas, 120 cabras pariendo deordinario a 2 ymuchas a 3 y 80 ovejas aviendosolamente metido 30 ternerillas, 13 ovejas 9 cabras yaviendo muerto pa comer comoel principal. Tenemos tambien, 159 puercos dan nos las vacas sufficiente manteca y las ovejas ycabras leche, yqueso [...].
>
> Espero ennro s.or deque el año qviene tenemos vino de laviña dequetenemos muchanecesidad, hemos hechos este año hasta 20 arrobas demiel devn cañaveral qtenemos y dealg.a otra [...]. (Documentos para la Historia Argentina 1929: 148-149)

Esta mejoría en la economía de las reducciones se daba a pesar de los atrasos en el envío de los fondos por parte de la Corona. Esta situación no era un obstáculo para el progreso de la empresa, sino, más bien, podría sostenerse que, frente a esas dificultades objetivas, los padres se esforzaron por desarrollar actividades productivas. Los párrafos de la carta del padre Oñate son una muestra de voluntad, tesón e inteligencia puestos al servicio del progreso humano.

La producción, manufactura y comercialización de bienes materiales aseguran el crecimiento económico de una comunidad. No es imprescindible la ayuda de los poderes centrales; la base del progreso está en la aplicación de nuestras propias energías al

---

[12] Este jesuita escribió una obra titulada *De Contractibus*, publicada entre 1646 y 1654, la cual, según Popescu, sería «[...] la primera obra de teoría económica escrita en la Argentina en el siglo XVII».

trabajo productivo. Ante la pobreza material de las residencias, los padres recurrieron a la *economía real* como única herramienta para lograr un desarrollo económico. No basta con poseer las tierras con mejores aptitudes para la agricultura o el pastoreo, sino que a ello se debe aplicar el espíritu industrioso de los hombres que, junto a una racional disposición de la mano de obra, permitirán maximizar la productividad.

Estos hombres, deudores intelectuales de la escolástica, creían que la única riqueza estaba en el trabajo. La economía que propugnaban no era de acumulación monetaria —no podía serlo en un medio donde escaseaba la moneda metálica y abundaba el trueque—, sino que aquella solo tenía sentido en la medida en que propugnaba el ideal del trabajo como responsabilidad social:[13] el hombre lograría su elevación moral a partir del trabajo como desprendimiento material, ausencia de competitividad y rechazo del individualismo. Solo de esta manera es posible concebir una economía orientada al mejoramiento de las condiciones de vida de los hombres en comunidad. Sus opiniones sobre el trabajo y la vida virtuosa de los hombres se encuadran en la noción más amplia sobre la pobreza que los doctores salmantinos abordaron en los siglos XVI y XVII.

La moderna economía comenzaba a mostrar sus límites de manera casi brutal, con lo cual se agudizaban las diferencias sociales y económicas en las ciudades. La existencia de la propiedad privada a partir del derecho *positivo*, según los doctores salmantinos, dividía a la población entre quienes poseían algo y quienes no tenían para su subsistencia, los pobres. Su opinión estimaba que todo ser humano tenía derecho a participar en los bienes de la humanidad, en la subsistencia, y que ese derecho que es *natural* está por encima del *positivo*. En consecuencia, era necesario armonizar el derecho a la propiedad con el derecho a la subsistencia.

Según ellos, los pobres tenían dos vías para acceder a esos bienes: el trabajo y la limosna. Las controversias sobre el trato que el Estado debía dar a los pobres y sobre el derecho de estos a recurrir o no a la limosna fueron desarrolladas de manera intensa por los doctores españoles, y sobresale la conocida polémica entre el dominico Domingo de Soto y el franciscano Juan de Medina a mediados del siglo XVI.

Sin embargo, todos estuvieron de acuerdo en sostener que la primera vía —el trabajo— era la principal para procurarse el sustento; el mandato evangélico es claro. Sin embargo, como también existen personas que, por algún tipo de impedimento, no pueden trabajar, los doctores sostuvieron que, en este caso, estaba justificado el

[13] Según Díez, las imágenes del trabajo que dominaban con anterioridad al mercantilismo «[...] pueden reducirse, en último término, a la idea ascética del trabajo y a la del trabajo como obligación del estado social, es decir como obligación religiosa, política y moral para todos aquellos individuos encuadrados socialmente en los rangos estamentales que se ocupan de los negocios, de las fabricaciones artesanales y de las actividades agropecuarias. Dos ideas básicas que fueron elaboradas por la teología cristiana, una para los que se comprometían e iniciaban la vía de la perfección, la otra para todos los que se debatían en el tráfago de los negocios del siglo» (2001: 15).

recurso de la limosna. Los pobres verdaderos podían recurrir a la limosna, no así los denominados pobres fingidos, aquellos que podían trabajar.

El beneficio de la tierra, de lo que Dios había puesto en la naturaleza para que lo obrase el hombre, era el paso imprescindible que las comunidades indígenas debían dar para buscar su bienestar y felicidad. El padre Boroa lo expone en 1637 cuando se refiere a una reducción en el Uruguay: «Preguntóles el Padre si habian hecho su porcion de siembra. Dijeron que no, pretextando falta de herramientas [...] Compendió el buen Padre el apuro en que estaba esta pobre gente, y sabiendo de experiencia, que el fruto del Evangelio en gran parte depende del buen estado de la agricultura, mandó que le trajesen todas las herramientas rotas [...]» (Documentos para la Historia Argentina 1929: 576). Y para que no quedaran dudas sobre el deber que todo jesuita tenía en el cumplimiento de estas actividades industriosas, a renglón seguido plasma el sostén teológico de tal obrar:

> Semejante procedimiento no es cosa rara entre los misioneros del Nuevo Mundo, donde ellos no solo son los Padres espirituales de los indios, sino tambien ayas, para instruirlos en todo lo concerniente a la civilización [...] Pues estos varones apostólicos pueden decir con San Pablo: *Trabajamos obrando por nuestras propias manos*. Sabed que estas mismas manos han procurado el sustento para mi y para mis ayudantes. (Documentos para la Historia Argentina 1929: 577; el resaltado en el original)

El trabajo era, pues, una obligación para todo cristiano y la forma más digna de ser partícipe de los bienes destinados a la humanidad. De la pobreza solo se sale con el trabajo y esa oportunidad es la que deben garantizar los estados a sus súbditos o a sus ciudadanos. Este espíritu industrioso, como ellos lo denominan, constituye la base para un desarrollo socioeconómico sostenido y autónomo de las sociedades, y los ejemplos contenidos en las cartas son ilustrativos al respecto.

Este recorrido a través de las fases de lo que denominamos una política económica de las reducciones y que engloba temas como organización, promoción y comercialización de bienes, debe culminar provisoriamente en lo que podría llamarse la segunda y tercera fases del proceso de desarrollo económico: la incorporación de valor agregado a los bienes producidos, con lo cual se logra una mayor capitalización por medio de las rentas diferenciadas y el desarrollo de técnicas de mercadeo.

Las mejoras económicas que aquí se anotan fueron programadas y organizadas por los padres de la Compañía, quienes, con el apoyo —dócil o forzado— de los naturales, las pusieron en práctica. No se trataba solamente de la agricultura o la ganadería, que de hecho fueron importantes en la economía de las reducciones, sino también de la promoción del aprendizaje de oficios de carácter manufacturero, lo cual reportaba no solo ventajas materiales sino también espirituales y sociales a quienes las practicaban.

Las crónicas mencionan indígenas carpinteros, albañiles, músicos, pintores, escultores, tejedores, etcétera, oficios transmitidos por los frailes que, en algunos casos,

mostraban conocimientos sorprendentes, como relata el padre Mastrillo Duran cuando, haciendo referencia a los inconvenientes que debían soportar las embarcaciones indígenas en la reducción de Nuestra Señora de la Encarnación a 12 leguas de San Ignacio, dice que:

> [...] no tenían aquí puerto abrigado donde guarecerles de los temporales y asi era forcados a ponerlas [a las canoas y embarcaciones] a riesgo, con muy grandes pérdidas o llevarlas a un puerto mas lejos con mucho trabajo. Quando pase por esta redución repare en este daño y animeles con eficacia a que abriesen a manos un puerto a propósito, resolvieronse a ello y al fin lo acavaron con mucho trabajo y mayor provecho, con industria del P.e P.o Vosquier. (Documentos para la Historia Argentina 1929: 271)

Estas actividades eran las que acompañaban a otras de índole agrícola, con lo cual se aumentaban los beneficios obtenidos en las explotaciones de este tipo. El trabajo de la tierra como generador de riquezas es central en el pensamiento jesuita, por lo cual son tantos los esfuerzos para lograr que los naturales pasen de ser una comunidad nómada y recolectora a una de agricultores sedentarios. La organización del trabajo giró en torno de esta idea y solamente cuando de los avances en la producción local surgió un excedente, los padres iniciaron lo que podría llamarse una tercera fase en la economía: la comercialización de esos bienes.

Se sabe que el comercio jesuita tuvo dos vías: el comercio al interior de las reducciones y el que se realizaba por medio de los oficios. El comercio interior en las reducciones del Paraguay se realizaba mediante del trueque o, según la expresión de la época, con *moneda de la tierra* (algodón, yerba, ovejas, etcétera), ya que no había circulación de moneda metálica. Estas monedas de la tierra servían a los diversos propósitos y necesidades propios de la vida de la reducción, pues eran, a la vez, elementos para el intercambio comercial y para las obligaciones espirituales. Distinto es el caso de lo que podría llamarse el comercio externo de las reducciones. Para ese fin se establecieron, en 1665, las procuradurías u oficios de misiones, semejantes a las oficinas comerciales de la orden y que también servían en las operaciones financieras.[14]

Estas oficinas, a cargo de los procuradores, eran las encargadas de atender la comercialización de los productos de las misiones (yerba, algodón, tabaco, cueros, lienzo, azúcar y pabilo, entre otros). De lo obtenido, una parte se destinaba al pago del tributo anual a la Corona, fijado en 1679 en un peso de plata por cada varón de entre 18 y 50 años; otra parte se utilizaba en la adquisición de los elementos que no se podían procurar en las mismas misiones (herramientas de hierro, vestuario y ornamentación eclesial, etcétera); y otra era enviada a la casa central de la orden.

---

[14] Al final del período jesuita, los préstamos realizados a través de los oficios representaban una importante fuente de ingresos. Según Garavaglia (1987: 178), el gobernador Cevallos depositó en las cajas de los oficios, entre 1763 y 1764, la suma de 203.688 pesos fuertes.

El intercambio, reflejo fiel de la red productiva de estancias que organizaron los frailes, respondía a y hacía posible el ideal de autosuficiencia que propugnaba la orden. En consecuencia, el comercio se realizaba con una diversidad de productos procedentes de los pueblos. En algunos como Yapeyú, San Borja y San Miguel, prosperaba el ganado vacuno; en La Cruz y Santo Tomé, el ovino; y en los llamados *pueblos de arriba,* los tejidos de algodón (Gálvez 1995: 269).

Este comercio refleja de manera amplia la situación económica por la que pasaba cada una de las reducciones y constituye un buen eje para seguir su evolución. Si antes se insertaron algunos testimonios sobre la pobreza y las penurias que enfrentaron los frailes en los primeros años de la evangelización, a poco mas de veinte años de iniciada aquella realidad, esta resulta completamente distinta. Ahora se refieren a la existencia de excedentes en la producción de bienes. Los relatos remarcan este desarrollo que alcanzaron algunas de las reducciones, como, por ejemplo, las de Loreto y San Ignacio. De estas últimas se dice en 1637:

> Los campos rendían riquísima cosecha de diferentes clases de cereales y de algodón, tanto que estos indios mantenían un verdadero comercio de telas, vistiendo al mismo tiempo de limosnas a todos los viajeros desnudos, indios y europeos. / Además se veían en las alturas manadas de ovejas y cabras y en las dehesas ganados de mulas y vacas; todo regado por ríos y riachuelos, ricos en peces. (Documentos para la Historia Argentina 1929: 726)

De todos los productos de las reducciones que comercializaban los frailes, la yerba mate era el principal, tanto en cantidad como en calidad. Esta actividad, practicada por los encomenderos asunceños —quienes sometían a un trato desigual a los indígenas que la recolectaban—, fue atentamente observada por los frailes, quienes no solamente la denunciaron como abusiva sino que luego y con algunos cambios la adoptaron como uno de sus principales cultivos, e inclusive llegaron a ejercer un verdadero monopolio en su producción y comercialización. Véase el testimonio del padre Duran sobre estas actividades en 1628:

> I no es este el maior trabajo que tienen estos Indios que otro/ ay mayor i es que los españoles les imvian a un pueblo de españoles que se llama Maracayú para que en aquellos montes les cojan unas ojas de arboles [...] quiebran las ramas i tuestan las ojas al fuego, i luego las muelen en morteros i las acen polvo, i puesta en cestos la llevan los Indios a cuestas [...] Deve cada Indio [dos meses de] trabajo [i les hacen servir dos i tres años por fuerça fuera de su casa] sin premio ninguno, i quando mucho le dan dos varas de lienzo a cada uno.
>
> Venden esta yerba molida los españoles a otros mercaderes, que vienen hasta el dicho puerto a truco de [lienço i paño sombreros otras] cosas necesarias, i acontece dar dos mil libras de ierva por un vestido de paño ordinario i quinientas por un sombrero [...] a

> llegado a Potosí, i al Perú donde vale 4 pesos la libra desta ierva [valiendo donde se coge medio real] [...]. (Documentos para la Historia Argentina 1929: 306-307)[15]

Una primera lectura sugiere que el fin de estas opiniones es resaltar el enriquecimiento injusto de los encomenderos que compraban gran cantidad de yerba a cambio de unos cuantos «lienços, paños y sombreros» y luego la comercializaban en Potosí a precios extraordinariamente altos, con lo cual obtenían importantes réditos. También se puede inferir, sin embargo, que se trata de recoger información vital para una futura inversión en el negocio. Esta actitud se podría calificar desde la moderna economía como un complejo estudio del mercado que encierra aspectos no solamente económicos, sino políticos y sociales. Mas allá de todos los elementos religiosos y clasistas que representaba la yerba mate para las comunidades guaraníes, no es aventurado suponer que la rentabilidad de esta haya llevado a los frailes a fomentar su cultivo a pesar de la condena que en principio realizaron de su uso por parte de los indígenas.

El mismo razonamiento puede aplicarse a la segunda actividad en importancia económica: la ganadería. En la zona rioplatense, poco a poco, fue aumentando la hacienda vacuna y caballar cimarrona, de la cual los lugareños solo comercializaban el cuero y el sebo. A esta actividad pronto se integraron los frailes, estableciendo las estancias con sus vaquerías. A fines del siglo XVII, el padre Sepp escribía sobre estas vaquerías diciendo que «[...] en el transcurso de dos meses se mataron en este pueblo [yapeyu] cincuenta mil vacas. Las otras 27 misiones disponen de las mismas posibilidades [...] Un pueblo que no tenga de tres a cuatro mil caballos se considera pobre» (Gálvez 1995: 266). Y concluía de manera enfática y premonitoria: «¡Estas son las verdaderas minas indígenas de oro y plata!».

A pesar de que la mayor parte del ganado era utilizada para la manutención de los indios reducidos, la ganadería ocupó el segundo lugar en los volúmenes de comercialización. La existencia de ganado en las estancias y vaquerías era significativa. Por su importancia en la alimentación y en la economía de los treinta pueblos se consiguieron sumar las siguientes cabezas de ganado: vacuno 801.258; caballar y mular 120.984; lanar 251.432. Total: 1.173.674 cabezas. El número de vacas y caballos debería ser mayor por su estado salvaje y por la imposibilidad de contarlas durante el breve tiempo utilizado en la confección de los inventarios (Gálvez 1995: 380).

Según ese inventario, realizado luego de la expulsión de los jesuitas, estos tenían alrededor de 1.200.000 cabezas de ganado, lo que aclara aquello de que sus reducciones y colegios se van entablando muy bien con heredades y ganados.

---

[15] La moneda corriente era el peso y su submúltiplo el real o cuartillo de a ocho, es decir que un peso equivalía a ocho reales. Según algunas estimaciones, durante la segunda mitad del siglo XVII, un peso equivaldría a unos diez dólares actuales. La libra equivalía a unos 460 g, por lo que las ganancias que les reportaba el comercio de la yerba mate a los encomenderos asunceños eran importantes.

Dígase, finalmente, que, en la descripción de todas estas operaciones comerciales, aparecen involucrados indígenas reducidos bajo la supervisión de los frailes. Como dice Gálvez, «[...] con la guía de los padres, los guaraníes están aprendiendo la idea de previsión e intercambio de los excedentes de producción» (1995: 260-261).

A modo de conclusión

La experiencia jesuítica en América, tan rica y vasta como duradera, tuvo algunas aristas ligadas directamente con la economía y con el pensamiento económico. Aquellos hombres supieron conjugar con maestría inigualable la misión evangélica y las preocupaciones materiales, lo cual les permitió crear y desarrollar un proyecto de organización socioeconómica que llegó a trastocar de manera profunda la vida de la Colonia.

Estos inquietos «soldados de Cristo», poseedores de una gran practicidad y una refinada teorización económica heredada de los maestros salmantinos, buscaron explicar y resolver las diversas situaciones de la vida material con el fin de lograr la felicidad humana. La economía, lo material, debía servir a supremos fines últimos, a normas morales que prescribían el recto obrar. La economía estaba al servicio del hombre.

Estos fines son rescatados en momentos en que la ciencia económica parece haber perdido su rumbo en sus análisis y elaboraciones, lo cual da lugar a desastrosos resultados prácticos —de los cuales, lamentablemente, los países latinoamericanos son una prueba evidente—. En este punto, la experiencia jesuita deja algo más que rescatar; seguramente los estudios que se continúen realizando sobre la economía de sus posesiones posibilitarán no solo conocer en profundidad el desarrollo de aquellas, sino también evaluarla y valorarla bajo la luz del pensamiento económico.

Esta actitud llevará finalmente a comprender, frente a la exacerbada asepsia de la ciencia económica actual, el surgimiento y desarrollo de ideas y nociones que buscan entender el fenómeno económico en su conjunto. El contexto y la experiencia enmarcan el pensamiento, y, en el caso de los jesuitas, esto resulta evidente.

Las posibilidades de desarrollo autónomo y sostenido de las comunidades americanas son explicitadas claramente por estos frailes. Y, como ello es el resultado de un profundo conocimiento de las características propias de este continente, consideramos que, en términos generales, continúan siendo ejes orientadores fundamentales al momento de pensar nuestra realidad.

Cuando se habla de políticas económicas en las reducciones y demás posesiones ignacianas, se hace referencia a aquellas medidas que promueven y facilitan el desarrollo:

1. Profundo conocimiento de las ventajas y obstáculos del territorio y su gente.
2. Adecuada organización del proceso productivo para lograr niveles óptimos de competitividad.

3. Adquisición del «espíritu industrioso» y fomento de las «artes» para darle mayor valor agregado a la producción.
4. Elevación de la productividad del trabajo.
5. Correcta administración como eje de una economía sana.
6. Diversificación de la producción para lograr una economía integrada e independiente.
7. Justicia en los tratos económicos como procura del bien común.
8. Fomento del comercio como compromiso con el progreso social.

Con estos elementos, que se complementan con otros análisis más técnicos, los frailes expusieron de manera coherente una visión particular sobre las etapas del crecimiento y desarrollo económico y social de las comunidades nativas. Sin embargo, ese desarrollo económico y social solo será posible en la medida en que se supere nuestro «atraso». Lo que hoy se conoce como subdesarrollo también podría ser pensado en orden a los «males» que aquejaban a esas comunidades y que, lamentablemente, no perdieron vigencia en nuestro espacio común. Nuevamente, los frailes llaman la atención sobre los siguientes aspectos que reclaman una atención mas seria:

- Ellos se quejan siempre de la «flojedad» de los nativos para las actividades productivas.
- Los españoles y criollos no poseen un «espíritu industrioso». En palabras que hoy resuenan con fuerza, sentenciaban: «Los españoles que viven esta Ciudad [...]: estan mui ricos porque se contentan con su pobreça [...] No tienen ambición ni deseo de alcanzar onrra en esta vida ni ansalçar su linaje [porque el oficio mas supremo a que aspiran es a ser alcalde de su lugar]» (Documentos para la Historia Argentina, 1929: 303).
- Existe un exacerbado apego al interés particular por encima del general; esto se manifiesta en la frenética búsqueda de ganancias sin tener en consideración los medios por los que se procuran. La actividad económica no está subordinada a los fines supremos.
- El comercio, por tanto, es concebido solo como medio de enriquecimiento personal; existe una ausencia de preocupación por los demás, una falta de solidaridad, de caridad, según la terminología de la época.
- Las desiguales relaciones sociales, propias de una sociedad estamental, fomentan el odio y las divisiones entre los pobladores, lo cual conspira contra el progreso material y espiritual. La ostentación de riqueza (material o simbólica) de una parte pequeña de la población es ofensiva frente a la miseria de la mayoría. No es moralmente correcto y se debe procurar una distribución más equitativa de los bienes para la subsistencia humana. Estos deben ser no solo enunciados de buenas intenciones; los frailes no lo pensaron así y obraron en consecuencia.

Pues bien, de entre sus reflexiones sobre la marcha del proceso misional, surgieron ideas y proposiciones elaboradas y maduradas a partir de la experiencia americana. Sus preocupaciones espirituales se extienden al mundo de los negocios para demostrar que no solo la moral dirige y determina los comportamientos en este mundo, sino que también resulta útil para contribuir a redescubrir nociones que por su singularidad solo podían ser percibidas aquí.

Referencias bibliográficas y fuentes

AA.VV.

1986 *Aportaciones del Pensamiento Económico Iberoamericano. Siglos XVI-XX.* Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

Albores, Óscar; Carlos Mayo y Judith Sweeney

1994 «Esclavos y conchabados en la estancia de Santa Catalina, Córdoba (1764-1771). Notas para su estudio». En *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 17-36.

Alvero, Luis

2002 *Los jesuitas y la economía en el Río de la Plata. Notas de Pensamiento Económico Latinoamericano.* Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.

Bonilla Bonilla, Adolfo

1999 *Ideas económicas en la Centroamérica ilustrada, 1793-1838.* San Salvador: FLACSO.

Boyle, Patricio

1996 «El Libro de Gastos y Entregas del Colegio de la Inmaculada Concepción de Mendoza. Años 1693 a 1712». En *II Encuentro de Historia Argentina y Regional. Conflictos y Revoluciones Siglos XIX y XX.* Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, t.º II, pp. 291-396.

Caro, Raúl

2001 *Raúl Prebisch.* Catamarca: EDICOSA.

2002 *Rogelio Frigerio.* Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.

2003 *Federico Schickendantz y Samuel Lafone Quevedo.* Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.

CASTAÑEDA, Paulino y Juan MARCHENA FERNÁNDEZ
1978 «Las ordenes religiosas en América: propiedades, diezmos, exenciones y privilegios». *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, CSIC, XXXV, pp. 125-158.

CHIARAMONTE, José Carlos (comp.)
1979 *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

DAS GRAÇAS CHAVES, Maria
2003 «O Pensamento econômico na América portuguesa: metalismo e mineração». En *51° Congreso Internacional de Americanistas*. Santiago de Chile. Ponencia presentada en el simposio «Hist. 2 Metales, monedas y circulación monetaria en América. Siglos XVI-XIX».

DE LA FUENTE, Ariel
1988 «Aguardiente y trabajo en una hacienda catamarqueña colonial. La Toma, 1767-1790». *Anuario del IEHS*, n.° 3, Tandil.

DEVES VALDEZ, Eduardo
2000 *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Buenos Aires: Biblos. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, t.° I.
2003 *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, t.° II.

DÍEZ, Fernando
2001 *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*. Barcelona: Península.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA
1927 *Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614) con advertencia de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt S. J.* Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, t.° XIX.
1929 *Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637) con advertencia de Emilio Ravignani*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, Peuser, t.° XX.

FERNÁNDEZ, Ángela
1994 «La población esclava de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba (1767-1771)». En *La historia agraria del interior. Haciendas Jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 52-64.

Fernández López, Manuel
2001 «La ciencia económica argentina en el siglo XX». *XXXVI Reunión Anual de la AAEP*. Buenos Aires.

Fleitas, María Silvia (comp.)
1997 *El pensamiento político y económico de Benjamín Villafañe*. Jujuy: UNIIHR, UNJu. F. H. y C. S.

Gálvez, Lucía
1995 *Guaraníes y jesuitas. De la tierra sin mal al paraíso*. Buenos Aires: Sudamericana.

Garavaglia, Juan Carlos
1987 *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

Herrera de Flores, Marta B.
1995 «Los jesuitas terratenientes en Mendoza». *Todo es Historia*, t.° XXVIII. Buenos Aires, pp. 65-78.

Lucchini, María C.; Teodoro V. Blanco y Ángel Cerra
2000 «El pensamiento industrialista argentino en el período de entreguerras –el estudio de un caso: La influencia de List en Bunge». En *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Israel: Universidad de Tel Aviv, vol. 11, n.º 2.

Luna, Félix
1986 «Los jesuitas en La Rioja». *Todo es Historia*, XIX. Buenos Aires, pp. 66-73.

Mallorquín, Carlos
1998 *Ideas e historia en torno al pensamiento económico latinoamericano*. México D. F.: Plaza y Valdez.

Mata de López, Sara
1994 «Mano de obra rural en las estancias jesuíticas del colegio de Salta. 1768-1770». En *La historia agraria del interior. Haciendas Jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 79-101.

Mayo, Carlos; Óscar Albores y Fernando Jiménez
1994 «La estancia de San Ignacio en la Gobernación del Tucumán (1767-68)». En *La historia agraria del interior. Haciendas Jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 37-51.

Mayo, Carlos
1994 «Las haciendas jesuíticas en Córdoba y el Noroeste Argentino». En *La historia agraria del interior. Haciendas Jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 7-16.

MAYO, Carlos (comp.)
1994 *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

MONLLAU, Diego; Carlos IBÁÑEZ, Luis ALVERO y otros
2000 «Luz y sombra en la economía argentina. Críticas y proyectos a la realidad nacional y local en las obras "Una Nueva Argentina" de Alejandro Bunge y "Derroteros Catamarqueños" de Gaspar Guzmán». En *XVII Jornadas de Historia Económica.* Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

PAPELES ECLESIÁSTICOS DEL TUCUMÁN
1926 *Documentos originales del Archivo de Indias.* Publicación dirigida por D. Roberto Levillier. Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, vol. I. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.

PASTORE, Rodolfo y Nancy CALVO
2000 «Cultura colonial, ideas económicas y formación superior "ilustrada" en el Río de la Plata. El caso de Manuel Belgrano», *Prohistoria,* n.º 4. Rosario, pp. 27-57.

POPESCU, Oreste
1986a *Estudios en la Historia del Pensamiento Económico Latinoamericano.* Bogota: Plaza & Janés.
1986b «Orígenes hispanoamericanos de la teoría cuantitativa». En *AA.VV. Aportaciones del Pensamiento Económico Iberoamericano Siglos XVI-XX.* Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, pp. 3-33.
[1993] «Contribuciones de teoría monetaria en la económica indiana». En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Económicas. XXXVIII.* Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Económicas, pp. 7-36.

QUARLERI, Lía
1999 «Alianzas y conflictos en la Rioja colonial. El colegio de los jesuitas, el cabildo, los en-
1996 comenderos y el pueblo indígena de Malligasta». *Andes, Antropología e Historia,* n.º 10. Salta, pp. 79-111.

ROBLEDO, Nélida Beatriz
1995 «El espacio jesuítico de San Miguel de Tucumán». En *Actas del I Congreso de Investigación Social. Región y Sociedad en Latinoamérica. Su problemática en el noroeste argentino.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 464-474.

STELLA, María Elena
2000 «El proyecto de Nación de Mariano Fragueiro». En *XVII Jornadas de Historia Económica.* Universidad Nacional de Tucumán.

Troisi Melean, Jorge C.
1998 «Una residencia, dos sistemas: el hospicio jesuita de Catamarca bajo administración religiosa y laica (1743-1769)». *Andes, Antropología e Historia,* n.º 9. Salta, pp. 115-142.

Varo, Roberto y Luis Coria
1998 «Conceptos económicos en los escritos de Manuel Belgrano». En *XXXIII Reunión Anual de la AAEP.* Mendoza.

Uso del espacio y arquitectura

Aspectos arquitectónicos, urbanos y espaciales en las reducciones y haciendas jesuitas en los llanos de Casanare, Meta y Orinoco

Felipe González Mora
Instituto Carlos Arbeláez Camacho
Facultad de Arquitectura y Diseño
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

En la actualidad, el Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano, adscrito a la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana, desarrolla, entre sus líneas de investigación, la línea denominada Patrimonio Construido de la Compañía de Jesús en Colombia, cuyo objetivo principal es el conocimiento histórico, documental y espacial de la producción arquitectónica, así como de las influencias urbanas de la Compañía en el actual territorio colombiano.

La presente ponencia se basa en un trabajo de investigación terminado en diciembre del 2002, en el cual se abordó el estudio, la comprensión y la divulgación de las características esenciales del establecimiento, formalización, arquitectura y urbanismo generados por los jesuitas en las reducciones y haciendas en los Llanos de Casanare, Meta y Orinoco —zonas geográficas de la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada— durante los siglos XVII y XVIII. Este material, junto con la información de las cualidades del espacio arquitectónico y urbano en las reducciones y haciendas establecidas en los llanos de Colombia, viene a llenar el vacío que se detectaba en los distintos trabajos realizados y divulgados con anterioridad acerca de las misiones en la región oriental colombiana.

El área de estudio comprendió el territorio antiguamente denominado llanos de Casanare y Meta, espacio geográfico en el que se establecieron las reducciones y haciendas jesuíticas, hoy bajo jurisdicción administrativa de los departamentos colombianos de Casanare y Arauca. Por razones históricas y debido a la geopolítica del territorio de las áreas de frontera en los siglos XVII y XVIII, se ha incluido en el presente estudio la región del río Orinoco (Venezuela) con sus reducciones y haciendas, ya que pertenecía al mismo proyecto misional.

SE ABRE LA RUTA AL LLANO: DOCTRINAS DEL ALTIPLANO (1605-1660)

Las altiplanicies de Cundinamarca y Boyacá se encontraban habitadas, a comienzos del siglo XVII, por la nación muisca, cuyos indígenas, a pesar de encontrarse bautizados, contaban con una deficiente instrucción religiosa. Los jesuitas que se encontraban en Santafé y Tunja hallaron en ese territorio el primer espacio para su apostolado, que abarcaba desde los mismos alrededores de Santafé, en dirección norte, hasta el pueblo de Tópaga, en el actual departamento de Boyacá. Para el mejor aprovechamiento del celo y dotes de los padres jesuitas, las autoridades eclesiásticas y civiles les fueron entregando diferentes doctrinas situadas en el altiplano: Cajicá (de 1605 a 1615, año en que se permuta por la doctrina de Duitama), Fontibón (1608), Turmequé (1611), Duitama (de 1615 a 1636, año en que se permuta por la doctrina de Tópaga), Tunjuelo (de 1618 a 1649) y Tópaga (de 1636 a 1660, año en que se permuta por Pauto, localizada en los llanos y futura capital de las misiones de Casanare).

Este período se caracterizó por las siguientes acciones emprendidas por los padres de la Compañía: la enseñanza de la doctrina cristiana a la población indígena, especialmente a los niños; la desaparición de idolatrías; y la creación de escuelas de escribir, leer, cantar y tocar instrumentos musicales, como chirimías, flautas, bajones, cornetas, órgano y arpas. En este sentido, fueron reconocidos, al interior del reino, los grupos musicales y los coros de las doctrinas de Cajicá, Fontibón y Tópaga.

En cuanto a la arquitectura, los padres Dadey y Coluccini, con su presencia en la doctrina de Cajicá, realizaron por vez primera una intervención arquitectónica en el nuevo reino: los trabajos para la cubrición y ornamento interior de la iglesia existente.

La doctrina de Fontibón sufrió en el año 1619 un incendio que destruyó la capilla mayor, la sacristía y gran parte de los ornamentos del templo. Durante el mismo año, el padre Juan Bautista Coluccini realizó el plano del proyecto arquitectónico, consistente en el alargamiento de la nave única, hechura de la capilla mayor y nueva sacristía de la iglesia. Aspecto relevante del proyecto fue la rectificación del muro testero —antes ochavado— en cuadro de la capilla mayor para la búsqueda de una mejor área con fines eclesiásticos. La iglesia se terminó en 1632. En 1640, el padre Hurtado propuso para la doctrina de Fontibón un reordenamiento urbano del poblado con la regularización de la traza mediante el uso de manzanas en cuadro, con el objeto de facilitar mediante las vías rectas y continuas la administración de los sacramentos a los indios.

En 1637, por acción del padre Francisco Ellauri en la doctrina de Tópaga, se construyó, sobre una traza existente y muros sin terminar, un nuevo templo de una nave con muro testero plano. Aporte destacado del misionero jesuita fue la construcción adicional de las cuatro capillas posas en las esquinas de la plaza (anteriores a 1651) para los actos litúrgicos urbanos, las que se constituyen como el antecedente directo de las capillas posas que se encontrarán en las reducciones llaneras de Tame, Pauto y San Javier de Macaguane, pertenecientes a la misión del Casanare.

Entrada a los llanos: doctrinas del balcón llanero (1624-1628)

El arzobispo de Santafé, don Hernando Arias de Ugarte, había realizado en 1621 su visita pastoral, recorriendo un vasto territorio hasta la población de Chita y las llanuras del Casanare. Apenado por el abandono espiritual en que se encontraban los indios, concibió el proyecto de confiar aquellas regiones incultas a la Compañía de Jesús. En octubre de 1624, se firmó el auto que confiaba a la Compañía las doctrinas de Chita, a cargo del padre Tolosa; de Támara, a cargo del padre José Dadey; de Morcote, a cargo del padre Diego de Acuña; y de Pauto, a cargo del padre José de Tobalina. De esta manera, se estaba dando el acercamiento al gran espacio geográfico de los llanos orientales, escenario de las futuras reducciones y haciendas.

Las obras materiales realizadas por los jesuitas durante los cuatro años de permanencia en las doctrinas del piedemonte o balcón llanero se limitaron a la adecuación de templos para la realización del culto, algunas veces sin lograr concluir los trabajos iniciados —como es el caso de la iglesia de Chita— por su pronta salida en 1628. El padre Dadey, a pesar de su corta permanencia en la doctrina de Támara, logró realizar el trazado de las calles y algunas edificaciones.

En el llano: reducciones y haciendas (1630-1767)

Reducciones y haciendas del Casanare

Para dar base económica a las misiones, los jesuitas adquirieron, en 1661, un globo de tierras baldías para la formalización de su primera hacienda en la región: Caribabare. Localizada en el corazón de las reducciones de Casanare, esta hacienda se constituyó en la más importante unidad de producción que tuvo la Compañía en sus territorios misionales del nuevo reino. La donación de tierras fue la base inicial de la hacienda, pues, con el correr de los años, el globo primario se fue extendiendo por medio de donaciones, capellanías, compras y apropiaciones de tierras, de tal manera que, para el año de la expulsión de la Compañía en 1767, las autoridades afirmaban que los linderos de la hacienda se confundían con los del pueblo de Tame.

A partir de la hacienda Caribabare surge la hacienda contigua de Nuestra Señora del Campo de Tocaría, nuevo complejo económico que daría soporte material a la misión de Casanare. Durante el siglo XVIII, la producción ganadera estuvo en aumento y fortaleció, de este modo, a las haciendas y los hatos de los jesuitas. Durante el período comprendido entre 1740 y 1749, mediante una contrata, la Compañía pudo abastecer de carne vacuna a Santafé y Tunja. La mayor parte del ganado de las haciendas de Caribabare, Cravo y Tocaría salía de esta última para seguir la ruta ganadera de Lengupá o Paya, donde descansaban las reses para continuar el ascenso de la cordillera hasta caer en la hacienda de La Compañía, cerca de Firavitoba. De esta hacienda, con

el ganado repuesto y descansado, pasada la travesía, se continuaba el viaje hacia Sogamoso y Tunja.[1]

A partir de 1661, los misioneros se preocuparon por el progreso de la región mediante la recuperación de los pueblos de Nuestra Señora de Tame, Nuestra Señora del Pilar de Patute y San Salvador del Puerto de Casanare, que se encontraba anexo al pueblo de Patute. En los años 1662 y 1663, se fundaron las reducciones de San Francisco Javier de Macaguane y San Ignacio de los Betoyes. Mediante el establecimiento y la consolidación de estas reducciones, los jesuitas lograron el dominio geopolítico de la región bañada por los ríos Casanare, Ele y Ariporo, afluentes del río Meta.

Reducciones y haciendas del Meta

A partir de 1716, se revalorizó la región del río Meta como otro escenario espacial para la fundación de nuevas reducciones. Durante el período en el cual fue Superior de las Misiones el padre José Gumilla (1723-1730), la Compañía consideró nuevamente el interés en la región habitada por achaguas y sálivas a lo largo del río Meta, ya que constituía la base de penetración para el Airico y el Orinoco, región sumamente importante por encima de cualquier otra empresa misionera.

Los establecimientos reduccionales existentes en 1767 fueron San Francisco Regis de Guanapalo (1721), después denominado Surimena; San Miguel de Macuco (1725), capital de la misión del Meta; y San Luis Gonzaga de Casimena (1746), localizado entre los ríos Pauto y Cusiana, afluentes del Meta.

Las haciendas de la misión del Meta fueron Santa Bárbara de Cravo, constituida en 1678 y dedicada a la cría de ganado vacuno, y la hacienda de Apiay, adquirida en 1740 y perteneciente al Colegio Máximo de Santafé. Esta última estaba localizada en el piedemonte de la región del Meta, lugar estratégico para concentrar y descansar los ganados provenientes de los hatos comunales de las reducciones de Macuco, Surimena y Casimena (se convertiría, además, en centro de compra del ganado que se producía en los llanos de San Juan y San Martín).

Pasada la expulsión de los jesuitas en 1767, las haciendas pertenecientes a las misiones de Casanare y Meta pasaron a estar bajo el cargo de la Junta de Temporalidades

[1] Las haciendas jesuíticas en el altiplano de Boyacá fueron La Compañía, Firavitoba o de Sogamoso, se localizaba entre Iza y Firavitoba, pertenecía al colegio-noviciado de Tunja y fue adquirida en 1691; la hacienda Lengupá, adquirida en 1639; la hacienda La Ramada, localizada en Sogamoso y adquirida en 1634; y la hacienda de Tuta, adquirida en 1613. En Paipa, los jesuitas fueron dueños de la conocida hacienda El Salitre. En 1756, las harinas producidas en estas haciendas aprovisionaron la expedición de límites del Orinoco, según contrata entre el coronel Eugenio de Alvarado y el procurador del colegio de Tunja, padre Matías de Liñán. Todas las anteriores haciendas fueron tomadas por la Junta de Temporalidades en 1767 y rematadas posteriormente.

y fueron puestas en remate entre particulares algunos años después. Respecto de las reducciones de Casanare y Meta, las primeras pasaron al cuidado de los dominicos, salvo la reducción de Pauto, que estuvo en manos de los franciscanos. En cuanto a las segundas, todas pasaron al cuidado de los agustinos recoletos.

El Orinoco: reducciones y haciendas (1733-1767)

La misión del Orinoco, junto con sus reducciones y haciendas, fue parte del amplio plan de evangelización organizado por la provincia jesuítica del nuevo reino, a la cual siempre perteneció Venezuela. Por esta razón, la misión de los Llanos de Casanare y Meta —actualmente en Colombia— se debe considerar inseparable de la misión del Orinoco —hoy territorio venezolano—. Los ríos se constituyeron en las vías de penetración a la vasta región orinoquense, verdaderas arterias fluviales que servían a los misioneros para la comunicación, el abastecimiento y la huida ante las incursiones caribes. Este territorio presentaba tres características: la multitud de tribus o naciones de indios, el escaso número de habitantes y la inestabilidad de los grupos indígenas.

Las reducciones jesuíticas que sobrevivieron al momento de la expulsión fueron la hacienda-reducción de Santa Teresa de Carichana (1733), San Borja (1738), San Ignacio de Cabruta (1739), San Juan Nepomuceno o El Raudal de Atures (1747), La Urbana (1748) y La Encaramada (1749). Estos pueblos pasaron al cuidado de los capuchinos, después a los clérigos de Puerto Rico y, más tarde, a los franciscanos de Píritu.

La misión del Orinoco contó con un fuerte llamado San Francisco Javier o Fortín de Marimarota, construido en 1736, como medida defensiva para aplacar los ataques caribes que venían sufriendo los jesuitas desde 1684. El fortín se ubicaba:

> En la boca del río Parguaza, en la margen derecha del río Orinoco, en una formación rocosa llamada anteriormente Marimarota por los españoles [...] la construcción fue de una manera improvisada y aparentemente sin ayuda de la corona [...] este fuerte estaba conformado, aparte de la estructura en sí, por tres baterías, cuarteles y casa para una parcialidad de indios sálivas, que se han agregado a dicha fuerza. (Hernández 1996: 33-35)

Programa urbano en las reducciones

Basándose en las obras publicadas de los misioneros cronistas (Rivero, Gilij, entre otros), así como en los informes de oficiales reales publicados (Alvarado), se pueden extraer los datos acerca de las características urbanas de las reducciones. En términos generales, el programa urbano de las reducciones de Casanare, Meta y Orinoco se compone de los siguientes componentes espaciales:

La plaza

Principal componente espacial urbano de toda reducción. Es su espacio estructurador, que, con otros elementos arquitectónicos como la iglesia, las capillas posas o los arcos triunfales, señala la idea de sacralización del ámbito urbano jerarquizado por la persistencia del ritual religioso por medio de las procesiones, música, baile y juegos. Su morfología aparente es regular. El costado principal de la plaza se configura con la localización de la iglesia, acompañada, en algunos casos, de la casa de misionero. En los otros tres costados, daban a la plaza las fachadas de las casas de la escuela —cuando no estaba incluida en la casa del misionero—, la herrería y carpintería, el cuartel y las viviendas de indígenas. La presencia de cruz atrial, fabricada en hierro sobre una pirámide de piedra, se encuentra reseñada en la reducción de Pauto.

Como complemento urbano de la plaza, se encuentran las capillas posas, pequeños edificios localizados en las esquinas del espacio central, utilizados para posar el Santísimo Sacramento en las procesiones de los actos litúrgicos del Corpus y Semana Santa. En las misiones de Casanare y Meta, se encuentran documentadas las capillas posas[2] en las reducciones de Tame, Pauto y San Ignacio de los Betoyes, esta última a partir de 1775. Ejemplo de la sacralización del espacio urbano mediante los recorridos procesionales es la descripción del padre Rivero acerca de la fiesta realizada a la Virgen por los misioneros en el mes de agosto (1661) en la reducción de Tame:

> Mandaron para este efecto que levantasen cuatro ermitas en los cuatro ángulos de la plaza; así lo ejecutaron los indios y las pintaron por dentro a su modo con variedad de colores; pusieron en ella cruces, y levantaron sus altares [...] Cantáronse las vísperas por la tarde, y se encendieron luminarias por la noche, y concurrieron con sus tamboriles y flautas los indios, para mayor celebridad al otro día, para celebrar la fiesta, cercaron la plaza con muchos y vistosos arcos, adornados todos ellos con variedad de frutas, después de la procesión, a la cual asistieron con velas encendidas, como en la pasada, se celebró la misa con mayor solemnidad que se pudo, de músicos instrumentales, y salva de arcabucería, con lo que alegraron la función algunos españoles de los que concurrieron este día. (Rivero 1956: 94)

Las descripciones acerca de la fisonomía urbana en las reducciones de Casanare y Meta son bastante exiguas en cuanto a detalles espaciales. Sin embargo, Rivero, en su *Historia de las misiones,* cita al padre Monteverde (1665), quien informa lo siguiente:

---

[2] La doctrina de Tópaga, situada en el altiplano boyacense, también contaba con una iglesia con sus capillas posas, construidas por el padre Ellauri (antes de 1651). Recuérdese que esta doctrina fue permutada por Pauto en el año de 1661. De este modo, se establece la influencia de Tópaga —a manera de antecedente— en el espacio urbano de las reducciones casanareñas señaladas, con la presencia templo-plaza-capillas posas.

> **Reducción de Patute.** El pueblo de Patute [...] al presente tiene doce caneyes, todos nuevos y grandes, su iglesia, su plaza, sus calles y pueblo en forma, no solamente por lo material, sino también por lo formal [...]. (Rivero 1956: 204)

> **Reducción de San Salvador del Puerto.** Todos saben que los de la Compañía han puesto a San Salvador del Puerto de la manera en que está, y que cuando entraron en él, no había ni iglesia, ni plaza, ni trazas de pueblo; que por nuestros religiosos se hizo una de las mejores iglesias que hay en la comarca, linda plaza, y todos los caneyes nuevos, más largos y más altos que nunca la habían sido [...]. (Rivero 1956: 205)

El coronel Eugenio de Alvarado, en su *Informe Reservado* (1756), describe con más detalles las características urbanas y morfológicas de las plazas en las reducciones del Orinoco, ya que fueron visitadas por él mismo. Siguiendo sus palabras, informa lo siguiente:

> **Reducción de Cabruta.** El suelo que ocupa el vecindario es arenoso y desigual y muchas de sus casas están al abrigo y falda del Picacho o cerro, cuyas aguas precipitadas en invierno, rompen la plaza y corren por una zanja que ellas hacen, que necesita de puente para comunicarse las dos partes del lugar. La figura del pueblo no guarda orden fuera de lo que corresponde a la plaza que es un cuadrilongo formado por la casa del Padre y algunas casas de españoles, haciendo forma de fachada la puerta de la iglesia, las demás de las habitaciones están salpicadas por el espacio del pueblo [...]. (Rivero 1956: 305-306)

> **Reducción de la Encaramada.** El suelo que ocupa el vecindario es arenoso pero igual. La figura del pueblo, como es moderno, se reduce a una anchurosa plaza en figura oval, cuyos externos se forman de la pequeña iglesia, y de la casa-fuerte en que aloja la tropa, y los respectivos costados, uno con el frente de los grandes caneyes que llena su espacio, y otro con la casa del Padre que termina a la mitad, sin embargo es una buena planta, pues las habitaciones de los indios son Norte-Sur, iguales en su alto y tirados a cordel. (Rivero 1956: 309-310)

> **Reducción de la Urbana.** El suelo que ocupa el vecindario es arenoso, pero igual. La figura del pueblo es mala porque no lleva orden. Hay un escampado que sirve de plaza y en su centro el cañón de su iglesia; a poca distancia de ésta, están a la parte del Este haciendo barrio separado unas pocas casas en que viven los indios Cabres, por la del Oeste se hallan las chozas o sombrajos de los Otomacos [...] y a su frente sobre la orilla del río la garita que es cuartel de los soldados. (Rivero 1956: 313-314)

> **Reducción de Carichana.** El suelo que ocupa el vecindario es arenoso en la apariencia y de arrecife en realidad. La figura que guarda el pueblo es irregular, pues las casas de los indios están sin orden ni simetría, unas cerca y otras distantes entre sí. Con todo, hay un cuadrilongo que sirve de plaza, cuyos extremos son la fachada de la iglesia, y la casa de los Padres inclusa la Procuraduría, y los dos costados con que se prolonga esta figura son una cerca para que el ganado que es familiar con las gentes no entre en la iglesia y Procuraduría. (Rivero 1956: 317-318)

Reducción de San Borja. La figura del pueblo no guarda orden, a excepción de lo que es plaza, que se forma de la casa del Padre, iglesia y garita de los soldados con las casas de los indios. (Rivero 1956: 320)

Reducción de El Raudal. El terreno del pueblo sigue la naturaleza del de San Borja, y a ello contribuye su situación, pues aunque está llano, y es arenoso, se introducen en él las aguas, que se precipitan de los montes [...] Antes de llegar el Teniente Coronel D. Juan Galán al pueblo era su figura irregular, pues las pocas casas de los indios, estaban sin orden. Este oficial (que murió allí) comisionado por D. José Iturriaga para ello, fabricó diferentes casas bastante cómodas para el tránsito que debíamos hacer con la expedición. Son las cuatro principales la del Padre e iglesia, dio a la plaza una hermosa vista cuadrilonga, y por esta casualidad guarda hoy todo el pueblo una regular figura. (Rivero 1956: 322-323)[3]

Sistema viario

Consiste en los espacios que resultan entre la arquitectura construida (vivienda de indios) y el núcleo principal con su plaza. La principal función del sistema se basaba en establecer la relación directa entre el misionero y sus actividades pastorales, y las viviendas de los indios, mediante una comunicación rápida y fácil en caso de necesidad. Las dimensiones de estas vías de comunicación son variables. Lo importante era guardar una distancia considerable para evitar así la propagación del fuego en la reducción en caso de que una vivienda o caney —construida con materiales vegetales— se incendiara.

El núcleo principal: iglesia y casa del misionero

Se hallaba localizado, generalmente, con uno de los costados de la plaza como telón de fondo. Esta ubicación define el crecimiento de la reducción por sus otros tres lados. El conjunto principal se constituye en un límite visual y en referencia principal del poblado. Generalmente, la iglesia se relaciona con la plaza mediante el atrio o altozano, definido, en algunos casos, por una barda en tapia pisada o en madera. La casa del misionero se localizaba a uno de los lados de la iglesia o en frente de ella, como sucedió en la reducción de La Encaramada, donde Gilij, su misionero, describe que «[...] no es tampoco de pequeño decoro la casa del misionero. Mi última habitación [...] estaba casi enfrente de la iglesia. Entre los dos edificios había una comodísima plaza [...]» (Gilij 1965, vol. 73: 63).

[3] Croquis-copia de un plano anónimo de la Expedición Real de Límites de 1754-1760, atribuible al alférez de navío Ignacio Milhau. El original se halla en Depósito de Guerra de Madrid, España. Citado en De Vega 2000.

Las viviendas indígenas

Las viviendas de los indios formaban el complemento espacial del programa urbano en las reducciones. Los denominados caneyes eran volúmenes rectangulares largos y altos, construidos con materiales perecederos como el bahareque y la palma, y en ellos habitaban los indios de las distintas parcialidades. Cada caney contaba con sus corredores perimetrales o aleros para protección climática.

Los inventarios de bienes y alhajas como fuente documental

Entendido el origen de los inventarios como uno de los procedimientos reglamentarios a disposición de las autoridades españolas para la incautación de los bienes de los jesuitas, es momento de advertir que, entre los diversos tipos, se encuentra el inventario de bienes y alhajas, aplicado a inmuebles, muebles, alhajas y ornamentos de los misioneros en las reducciones. Este instrumento fue aplicado por los comisionados asignados en todo el territorio del nuevo reino en distintas fechas, debido a lo extenso del espacio y a la complejidad de la geografía de las diferentes demarcaciones territoriales. Así, la Pragmática Sanción fue conocida el 2 de julio en las misiones del Orinoco y el 2 de octubre en las misiones de los Llanos.[4]

El inventario de bienes de una reducción —procedimiento realizado entre el Comisario Real asignado para el expulsión, el misionero jesuita al cual se le extrañan los bienes y el religioso (de otra orden) que recibe la reducción— se constituye, para el presente trabajo, en fuente primaria de información por las siguientes razones: reemplaza la ausencia de estudios arqueológicos (ruinas o vestigios) en el lugar donde se estableció el núcleo reduccional; forma parte de la información documental en que se relacionan los bienes inmuebles que constituían la reducción y la hacienda, necesarios para organizar el programa arquitectónico respectivo; permite el conocimiento de los bienes muebles de los principales edificios, así como de las cualidades espaciales de las iglesias misioneras; facilita el registro de las alhajas y ornamento de los templos; hace posible la descripción de los materiales principales utilizados en las distintas construcciones; ayuda al conocimiento de los espacios de servicio y sus componentes en los hatos y haciendas; y, en algunos casos, posibilita también el conocimiento del número de habitantes y caneyes que formaban el poblado.

Las obras publicadas de los distintos misioneros-cronistas —como Rivero, Gilij y Cassani, entre otros—, a pesar de que también son consideradas fuentes de primera

[4] Otras fechas son las siguientes: 15 de junio, Caracas; 29 de junio, Maracaibo; 11 de julio, Mérida; 15 de julio, Cartagena y Mompox; 1 de agosto, Santafé, Tunja y Antioquia; y el 8 de agosto, Pamplona (Del Rey 1990: 20).

mano, no poseen las descripciones ni la calidad suficiente en el detalle referente a las características materiales o espaciales (arquitectura o urbanismo) de las reducciones. Por ello, los inventarios cobran fuerza documental y se convierten para el investigador en una fuente de datos imprescindible para el conocimiento de los componentes de las reducciones. Este hecho no significa que la información contenida en los inventarios sea excepcional en riqueza y calidad de las descripciones; muchas veces se encuentran falencias descriptivas, como las dimensiones de los edificios, las cualidades espaciales en los templos y la localización respecto de la plaza, entre otras.

Programa arquitectónico en las reducciones

Los datos provenientes de los distintos inventarios existentes permiten al investigador de la historia de la arquitectura reconstruir el programa arquitectónico de una reducción llanera y orinoquense. Bajo el cuidado del Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Temporalidades, sección Colonia, se encuentran los inventarios de bienes y alhajas de siete de las nueve reduccciones llaneras (Casanare y Meta) existentes en 1767. Los inventarios relativos a las seis reducciones del Orinoco, a la fecha del presente trabajo, no han sido localizados en los archivos colombianos ni venezolanos, lo que significa que los datos obtenidos para estas reducciones provienen de la información escrita de los misioneros (Rivero y Gilij, entre otros), de informes escritos documentales (Alvarado) o de fuente documental gráfica (San Juan Nepomuceno o El Raudal). Los datos obtenidos de los distintos espacios arquitectónicos que forman la reducción se han sistematizado de manera clara para dilucidar sus características espaciales, funcionales y constructivas. De acuerdo con la existencia y frecuencia de uso de los espacios, se ha logrado registrar el siguiente programa arquitectónico:

Iglesia

Es el volumen jerárquico, el centro material y espiritual de la reducción. Desde el establecimiento del poblado, la elección del lugar y la construcción de la iglesia ocuparon la atención principal del misionero, para lo cual contó con ayuda de la mano de obra indígena. Se trazaba inicialmente con las dimensiones suficientes para albergar a toda la población en su interior, sin que faltaran luego obras de ampliación en caso de aumento del número de habitantes. Por su localización, de preferencia en uno de los costados de la plaza, se vinculaba directamente a esta por medio del altozano o atrio. En algunos casos, a uno de sus lados podía estar presente de manera exenta la casa de misionero. De acuerdo con los inventarios, el tipo arquitectónico de las iglesias misioneras en las reducciones objeto de estudio cuenta con las siguientes características:

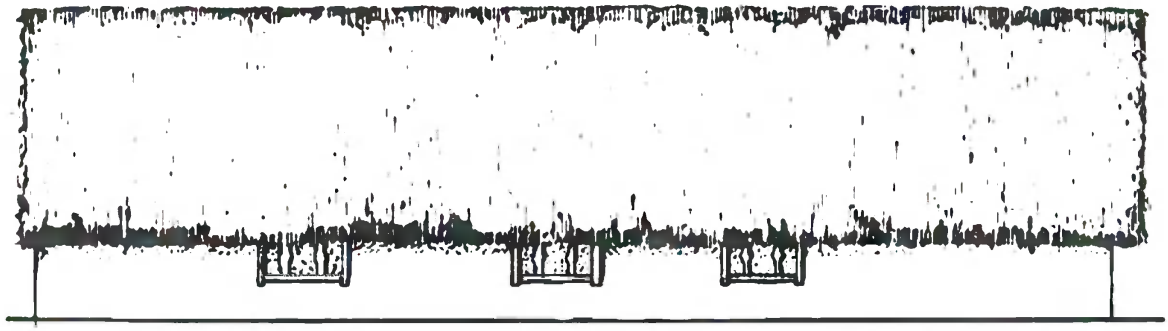
- Planta rectangular alargada, conocida como de cajón, que delimita claramente el perímetro de la construcción, con tendencia a la compactación. Se tienen dimensiones conocidas para la iglesia de Casimena (63,5 v. por 13 v.), Surimena (55 v. por 15 v.) y Pauto (31 v. por 9 v.).
- Estructura portante en madera, con el hincamiento de los pilares que definen espacialmente las naves. El número de apoyos conocido por descripción de inventario se da para las iglesias de Surimena y Casimena, con 18 pilares cada una. La nave central para la predicación era utilizada por los indios con distinción de sexos: los hombres separados de las mujeres. Las naves laterales se utilizaban para las confesiones y la colocación de retablos.
- Por las características constructivas de la planta rectangular, se aprecia la ausencia de volúmenes adicionados que modifiquen el perímetro regular de la iglesia (sacristías o capillas). Cuando existe la torre campanario en la reducción, esta se localiza como volumen independiente, exento al templo (Macuco).
- Definición de un pórtico, atrio o altozano, a veces delimitado por un muro en tapia o cerca vegetal, como espacio de transición entre la plaza y el interior de la iglesia (Tame, Macaguane y Macuco).
- Cerramiento perimetral con materiales vegetales y tierra (bahareque). Aparición de vanos para iluminación y ventilación sobre el cuerpo de la iglesia. Se conoce el número de ventanas en la iglesia de Tame (20), Macaguane (16), Betoyes (15), Casimena (12) y Surimena (6). Es importante agregar que, para 1767, existían cuatro iglesias cuyos materiales constructivos perecederos de cerramiento (bahareque) fueron sustituidos por la piedra y la tapia, mucho más estables y duraderos. Ello evidencia un desarrollo tecnológico, como se ve en el caso de las reducciones llaneras de Pauto, San Salvador del Puerto y Macuco, y Cabruta en la Orinoquia.
- Altar mayor centralizado con muro testero plano —comodidad en la colocación del retablo mayor y mejor área para lo eclesiástico—, jerarquizado y definido con ayuda de los tapiales que lo delimitan de las sacristías.
- Definición de la sacristía con tres modalidades de desarrollo espacial:
  a) Sacristías colaterales o sacristía fragmentada (Tame y Pauto): cuando se definen dos espacios a los lados del presbiterio, con dos vanos de puerta relacionados con este. Una causa de esta fragmentación espacial o doble sacristía es el escaso espacio útil suficiente para el ajuar eclesiástico y demás actividades del misionero. De esta manera, el presbiterio, junto con su altar mayor, queda perfectamente centrado, jerarquizado, y delimitado por las sacristías y la baranda de comulgatorio de balaustres torneados frente a la nave central.
  b) Sacristía transversal: cuando el espacio de sacristía con un solo vano de puerta se localiza detrás del presbiterio y ocupa un tramo de la planta rectangular de

la iglesia (Macaguane, Betoyes, Surimena, Macuco y Casimena). Aparentemente es un resultado posterior de la ampliación de la modalidad de sacristías colaterales, con el fin de buscar mayor área útil en una sacristía más cómoda.

c) Sacristía compuesta: es el resultado espacial de dos contrasacristías —antes sacristías colaterales— y una transacristía —antes sacristía transversal—. Se evidencia esta solución espacial, que incluye cuatro puertas, en la nueva iglesia de Betoyes, que se construía en 1767 por necesidades de ampliación.

- Presencia del coro localizado a los pies de la iglesia (segundo nivel), existencia de escalerilla y barandilla de balaústres torneados. Se encuentran dimensiones conocidas del coro en la reducción de Casimena (5 v. por 4 v.), donde se encuentra localizado a los pies del templo sobre la nave central. Se desconoce si coros de otras iglesias ocupaban el ancho completo del volumen.
- El espacio de baptisterio, localizado a los pies del templo a uno de los costados de la puerta principal (Macaguane, Pauto), se define gracias a la reja de madera balaustrada con su puerta (Surimena, Casimena).
- Las fachadas de las iglesias presentan, sobre el atrio, una sola puerta de acceso (Casimena, Macaguane), mientras se da el caso de fachada con portada principal central y dos puertas a los costados, que corresponden a las naves laterales (Surimena). Ante la ausencia de torre campanario, las campanas se colgaban de un dintel de la estructura portante de madera situado sobre el atrio.
- El medio natural de la región llanera y orinoquense ofrecía a los misioneros diversos materiales para las cubiertas de las iglesias. Partiendo de una estructura portante —pilares, dinteles, riostras, tirantes y cuadrales— y de la utilización de pares en madera para construir las dos aguas, se remataba la cubrición con paja (Surimena), con palma (Casimena, Macaguane, Tame, Betoyes, Cabruta, La Encaramada, La Urbana, San Borja y El Raudal) o con teja de barro cocido (Macuco y Pauto). En la diferencia de los materiales utilizados, se evidencia el desarrollo tecnológico en que se encontraban algunas reducciones para 1767.
- Una propuesta espacial distinta en las iglesias de las reducciones fue la cúpula. Se conoce que fue construida una cúpula (media naranja) en la iglesia de San Salvador del Puerto de Casanare por el padre Alonso de Neira entre los años 1661 y 1690. De acuerdo con las descripciones de los padres Rivero y Cassani, esta se sostenía sobre una estructura central de doce pilares de madera, en reemplazo de pechinas. Su planta regular de tres naves en cuadro y esquinas ochavadas realzaban el carácter centralizado y jerárquico de su organización espacial.

FACHADA



VISTA LATERAL

Templo, Reducción de Surimena, 1767. Interpretación gráfica

Capillas posas

Las capillas posas o ermitas localizadas en las esquinas de la plaza son el complemento del templo en la sacralización de la plaza como espacio urbano. Servían de estaciones para el recorrido procesional realizado por los misioneros e indígenas en las festividades a la Virgen, el Corpus y Semana Santa. Consistían en pequeños edículos con altares de madera, construidos en tapia o bahareque, cubiertos de palma o teja y decorados con vistosos colores.

Su existencia se detecta en la reducción de Tame en 1661 (Rivero 1956: 94), donde habrían sido construidas por los padres Jimeno y Álvarez, y en la reducción de Pauto, cuyas ermitas se localizaban en las esquinas de la plaza cercada de tapia.[5]

La reducción de Betoyes, según el inventario de 1775, contaba con capillas posas, al parecer construidas por los religiosos dominicos —no aparecen relacionadas en el inventario de 1767— encargados de la reducción después de la expulsión. No existe información sobre la existencia de estas capillas posas en las reducciones orinoquenses, hecho que no significa necesariamente que no las utilizaran en las fiestas religiosas, ya que podían ser fabricadas de manera efímera con materiales como la palma, adornadas de flores y otras plantas.

Casa del misionero

Es un espacio reseñado en todas las reducciones. Está localizado, algunas veces, a un costado de la iglesia; otras veces, plaza de por medio, como la vivienda del padre Gilij en La Encaramada. Es un volumen de planta rectangular dividido en su interior en varias dependencias. Algunas veces contaba con un corredor vinculado a la plaza. Las dimensiones conocidas para la vivienda del misionero pueden hallarse en Casimena (60 v. por 12,5 v.), con un corredor de 3 v. de ancho; y Macuco (30 v. por 7 v.), con corredor de 2,5 v. de ancho. El número de aposentos variaba: para las reducciones del Meta, se hallan entre cuatro y siete espacios, y para las reducciones del Casanare, entre tres y siete espacios.

El uso de estas dependencias estaba destinado, generalmente, al misionero (sala y aposentos privados), incluida la procuraduría, aunque se aprovechaba alguno de los cuartos para la escuela (Macaguane). Se conocen dos reducciones cuya casa de misionero constaba de planta baja y planta alta (Carichana), y, además, de un balcón en la segunda planta (Macaguane). Algunas casas de misionero se construyeron sobreelevadas para evitar la humedad del suelo (San Borja y El Raudal). En cuanto a los materiales, siguen el patrón constructivo de las iglesias, por lo que se encuentra, por lo general,

[5] Fábrica de iglesias, t.° 17, ff. 104-105.

el bahareque para muros y la cubierta en palma; así como, en menor cantidad, el uso de la piedra y tapial para los cerramientos y la cubierta de teja de barro (Macuco y Pauto).

Escuela

Espacio sencillo con volumen independiente presente en todas las reducciones, aunque, en ocasiones, se desarrollaba la actividad relacionada con ella en la casa del misionero o en un espacio compartido en la casa de la herrería y la cocina (Macuco). Su importancia ya la señalaba el padre Gilij al decir que la escuela «[...] es una de las cuatro cosas para introducir útilmente [...]» en las reducciones, junto con las artes, los animales domésticos y las técnicas para el cultivo de los campos (Gilij 1965, vol. 73: 63-67). Generalmente, eran concebidas para enseñar a los indígenas a leer, escribir y conocer los puntos de la solfa para cantar y tocar diferentes instrumentos musicales. En las escuelas, guardaban los misioneros las arpas, violines, flautas y clarines, entre otros. En otras ocasiones, se encuentra el telar en los aposentos de la escuela (Macuco).

Herrería y carpintería

La herrería o casa de la fragua, en opinión del padre Gumilla, era otro de los espacios básicos en el establecimiento de una reducción. Con la utilización del hierro viejo y roto de hachas y machetes, se obtenían anzuelos, puyas y arpones, que los indígenas cambiaban por frutos que servían para su manutención. Los inventarios incluyen la lista de los utensilios y herramientas utilizados, como la forja, bigornia, tornillos y tenazas, entre otros. En el espacio de la carpintería —en ocasiones, localizado cerca de la herrería—, los indígenas aprendían y realizaban trabajos de talla en madera, como imágenes religiosas y retablos para los altares de las iglesias, objetos muebles como sillas, bancas, barandillas y ventanas con puertas, entre otros.

La importancia de estos espacios-talleres consistía en que todo producto elaborado por los indios era utilizado para el desarrollo de la reducción; en otras palabras, una reducción floreciente contaba, con seguridad, con una carpintería y herrería donde los indígenas ya instruidos aportaban objetos muebles para su utilización en la arquitectura. Se conocen los espacios de carpintería en las reducciones de Casanare, consistentes en tan solo una ramada, con banco, torno y prensa, entre otros. En otras reducciones, la actividad se desarrollaba en un recinto de bahareque y cubierta de palma. En la reducción de Pauto, la ramada de la carpintería compartía espacio con las actividades de albañilería, para lo cual se contaba con gaveras para la fabricación de adobes y ladrillos.

Cocina y despensa

Son los espacios para la preparación y depósito de alimentos —como carne y sal—, reseñados en todas las reducciones. El espacio es algunas veces compartido en la misma construcción de tapial y teja (Macuco) o en sencillas ramadas ventiladas (Betoyes).

Hospital

Presente únicamente en la reducción de Macuco, en la misma construcción que aloja la cocina y despensa. En las reducciones del Casanare, no se encuentra reseña alguna de este espacio. Sin embargo, Alvarado, a su paso por las reducciones del Orinoco, sugería a los misioneros «[...] que formasen un hospital en que recoger los enfermos, pues mi experiencia vio que los unos morían de debilidad por falta de alimento, o alimento desproporcionado a los enfermos» (Alvarado 1966: 254).

Cuartel-garita-casa del soldado

Los espacios de uso estrictamente militar se encuentran en la mayoría de las reducciones del Orinoco. Por su localización geográfica cercana al río, las reducciones sirvieron de apoyo logístico en la ruta a los parajes que la Real Expedición de Límites necesitaba recorrer para la definición de los límites entre los territorios de las Coronas de España y Portugal. De igual manera, los constantes ataques de los caribes, quienes remontaban el río para atacar los poblados misioneros, ocasionaron la presencia permanente de escolta y la construcción de reductos y baterías militares. Por estas razones, se puede encontrar el cuartel, espacio para el alojamiento de la escolta (La Urbana y El Raudal); la garita, espacio que combina las funciones de vigilancia y aposento (La Encaramada y San Borja); y la casa del soldado, espacio para funciones de alimentación, higiene, descanso y dotación militar (El Raudal). También se señala la casa del capitán, espacio compuesto de dos plantas (alta y baja), con tres aposentos, incluida la sala (Carichana). En las reducciones llaneras, solo está documentada la existencia del cuartel en las reducciones de Casimena y Macuco. Los materiales utilizados son el bahareque y la cubierta en palma. La ubicación urbana de estos espacios está directamente relacionada con la plaza, con cercanía a la casa del misionero e iglesia.

Casa de cabildo

Reseñada también como casa del pueblo, es el espacio destinado a la reunión de los integrantes indígenas que forman el cabildo de la reducción. Era construida de bahareque y cubierta de palma. Se conoce la casa de cabildo, con dos aposentos y

corredor tirado, en Casimena, así como la que existió en la reducción de Betoyes. Su localización urbana se hallaba a uno de los costados de la plaza.

Velero

Espacio identificado únicamente en la reducción de Tame, destinado al uso especializado de la fabricación de velas de cera negra para el servicio de la iglesia y la reducción. Su localización urbana es aislada respecto de los demás volúmenes que componen la población debido al riesgo de incendios.

Caneyes de vivienda

Los inventarios relativos a las reducciones del Meta son los únicos que incluyen información sobre el número de caneyes por reducción, dato que permite formarse una idea de la proporción de volúmenes construidos para habitación en el núcleo urbano. Generalmente, el caney constaba de un espacio único, con planta regular alargada, fabricado de bahareque sencillo y cubiertas de paja o palma. Como se dijo anteriormente, los misioneros conservaron el volumen y materiales de construcción usados por los indios, por lo cual se fragmentaba la planta arquitectónica del caney en varios aposentos, para albergar así familias indígenas de manera individual. La reducción de Surimena contaba con 147 caneyes, unos de una pieza, otros de dos piezas, con una población total de 702 indígenas. La reducción de Casimena contaba con cuarenta caneyes de una sola pieza, con una población total de 481 indígenas. La reducción de Macuco contaba con 123 caneyes de una sola pieza, con una población total de 645 indígenas. Alvarado, en su *Informe reservado,* describe un mayor número de familias (de cuatro a seis) por caney (La Encaramada).

Programa arquitectónico en el hato

Toda reducción jesuítica llanera u orinoquense contaba con uno o varios hatos como sostén económico, propiedad de los indígenas. Un hato comprendía tanto las cabezas de ganado como las instalaciones. Se localizaba en tierras cercanas a la población. El hato o lugar de la manada se hallaba compuesto por la agrupación de diversas construcciones relacionadas por la actividad común de alojamiento y trabajos relacionados con el ganado vacuno y caballar. El programa arquitectónico del hato consta de los siguientes espacios:

Casas

Por lo general, existía entre una y dos casas para uso de los caporales y vaqueros del hato. En la reducción de Casimena el hato constaba de dos casas, cada una con su corredor y un total de doce repartimientos o cuartos. Para su construcción se utilizaron el bahareque para cerramiento y palma quitebe en las cubiertas. Muchas de las descripciones informan sobre la ausencia de hojas de puertas. En algunos de los cuartos, se guardaban los objetos propios del hato, como sillas de vaquería, rejones, frenos y fierros de herrar, entre otros.

Corrales-corralejas-ranchos-ramadas

Las diferentes actividades ganaderas en el hato generan distintos espacios especializados. En las reducciones jesuíticas llaneras y orinoquenses, se han identificado los siguientes: corrales o espacios cercados en madera, para uso del ganado bravo —su número variaba entre uno y cinco corrales por hato—; las corralejas o espacios cercados en madera, para uso del ganado manso; los ranchos o viviendas con estructura en madera, cubierta de palma, algunas paredes de bahareque, pocos muebles en su interior y uso de hamaca; y las ramadas, espacios con estructura de madera, sin paredes, con cubierta de palma y, generalmente, a un agua. El número de estos espacios variaba entre uno y tres por hato. En la reducción de Betoyes, su único hato incluye un caney o rancho alargado, dividido en ocho aposentos.

Otros espacios

En las reducciones del Orinoco existieron espacios especializados no reseñados en las reducciones llaneras, como el trapiche. Con el cultivo de la caña de azúcar, las mieles derivadas y la existencia de un alambique para el proceso de destilación, los misioneros podían obtener el aguardiente de caña, que utilizaban los vaqueros en sus jornadas y rodeos. Otro ejemplo lo constituyen los espacios de carácter militar creados por los oficiales de la expedición de límites a su paso por las reducciones establecidas y consideradas como bases de operaciones en el territorio. Tal es el caso de la reducción de San Juan Nepomuceno o El Raudal, que presenta nuevos espacios diferenciados y construidos por los expedicionarios: casa de la expedición, almacén de pólvora, almacén de marina y almacén de víveres, además de los ya mencionados anteriormente.

CARACTERISTÍCAS ARQUITECTÓNICAS DE LA CAPILLA EN LAS HACIENDAS DEL CASANARE		CARIBABARE 1767	CARIBABARE 1767 [1]	CARIBABARE 1767 [2]	TOCARÍA 1791
MEDIDA	LARGO				
TOTAL	ANCHO				
ESTRUCTURA	Pilares (de madera)				
	ARCOS				
SACRISTÍA	RESEÑADA				
	FRAGMENTADA				
	NO FRAGMENTADA				
	PUERTAS				
	VENTANAS				
PRESBITERIO	RESEÑADO				
	BARANDILLA				
	ALTAR MAYOR				
NAVES	BANCAS				
	ESCAÑOS				
	SILLAS				
	CONFESIONARIO	2			
	PÚLPITO				
BAPTISTERIO	RESEÑADO				
	REJA				
	PUERTAS				
	VENTANAS				
	Pilares (de madera)				
CORO	RESEÑADO				
	LARGO				
	ANCHO				
	BARANDILLA				
	VENTANAS				
	ESCALERA				
ATRIO ALTOZANO	RESEÑADO				
	BARANDILLA				
	CAMPANAS				
CUERPO IGLESIA	VENTANAS	5			9
	RETABLO				
FACHADA	PUERTA CENTRAL				
	PUERTAS LATERALES				
SISTEMA DE CERRAMIENTO	BAHAREQUE				
	PIEDRA				
	LADRILLO				
	ADOBE				
	TAPIA				
CUBIERTA	MADERA				
	PALMA				
	TEJA				
	PAJA				
	TEJA				
CAMPANARIO					
CÚPULA	PALMA				
	CRUZ				

1 V. = 0,84 m.

[1] Se refiere a una capilla que se encontraba en construcción en la fecha de la expulsión de los jesuitas.

[2] En el inventario de 1768 se culmina la construcción de la capilla iniciada en en 1767.

CARACTERÍSTICAS ARQUITECTÓNICAS DE LAS HACIENDAS DEL CASANARE		CARIBABARE 1767	CARIBABARE 1770	CARIBABARE 1776
SERVICIOS ANEXOS	HATOS	5	7	6
	HATO DE	LA YEGÜERA	DESECHO	DESECHO
	NÚMERO DE CASAS	1	5	1
	NÚMERO DE APOSENTOS (casa)	3		2
	NÚMERO DE RAMADAS		1	
	NÚMERO DE HATOS		2	
	NÚMERO DE CORRALES			2
	NÚMERO DE CORRALEJAS		1	1
	HATO DE	TUNAPUNA	CAUCHO	CAUCHO
	NÚMERO DE CASAS	2	1	
	NÚMERO DE APOSENTOS	2		
	NÚMERO DE CORRALES	5	2	2
	NÚMERO DE CORRALEJAS			1
	NÚMERO DE CANEYES	2		
	NÚMERO DE RAMADAS			1
	HATO DE	LA RAYA	PALOTE	BARRO
	NÚMERO DE CORRALES	2	2	2
	NÚMERO DE RAMADAS	1	1	1
	HATO DE	YAGUARAPO	GARCILLAS	GARCILLAS
	NÚMERO DE CASAS		1	
	NÚMERO DE CORRALES	2	2	2
	NÚMERO DE RAMADAS	1		1
	HATO DE	JIRRE	ABISPAS	SAN ANTONIO
	NÚMERO DE CASAS		3	2
	NÚMERO DE CORRALES	2	3	2
	NÚMERO DE CORRALEJAS			1
	NÚMERO DE RAMADAS	1	1	
	HATO DE		SAN JAVIER	SAN JAVIER
	NÚMERO DE CASAS		2	1
	NÚMERO DE CORRALES		2	2
	NÚMERO DE CORRALES			1
	NÚMERO DE CORRALEJAS			1
	PLANTÍO		5	

1 V. = 0,84 m.

[1] En Caribabare incluso en los caneyes se encuentra la ramada de trapiche, la carpintería, la de adobes y la del horno de teja.

[2] En Tocaría en este espacio funcionaba un horno de pan.

CARACTERÍSTICAS ARQUITECTÓNICAS DE LAS HACIENDAS DEL CASANARE		CARIBABARE 1767	CARIBABARE 1770	CARIBABARE 1776
ARQUITECTURA	CAPILLA			
	CASA PRINCIPAL (Procuraduría)			1
	CON CORREDOR			
	NÚMERO APOSENTOS (casa principal)	8	5	5
	CASA DE MAYORDOMO			1
	NÚMERO APOSENTOS (casa mayordomo)			4
	CASA DE CAPORAL			1
	NÚMERO DE APOSENTOS			2
	COCINA			
	NÚMERO DE APOSENTOS (cocina)		3	3
	DESPENSA			1
	NÚMERO DE APOSENTOS (despensa)			1
	CARPINTERÍA	[1]		
	NÚMERO DE CANEYES	16 [1]		1
	NÚMERO DE APOSENTOS (caneyes)			8
	NÚMERO DE RAMADAS			1 [2]
	CASAS ANEJAS			1
	LARGO			
	ANCHO			
	NÚMERO DE PERSONAS	209		

CARACTERÍSTICAS ARQUITECTÓNICAS DE LAS HACIENDAS DEL CASANARE		CARIBABARE 1767	CARIBABARE 1770	CARIBABARE 1776
MATERIALES	SISTEMA DE CERRAMIENTO			
	BAREQUE			
	PALMA			
	PIEDRA			
	TAPIA			
	CUBIERTA			
	MADERA (sistema portante)			
	PALMA			
	PAJA			
	TEJA			

Programa arquitectónico en las haciendas

Así como los inventarios de bienes se constituyen en fuente de información importante para definir el programa arquitectónico de las reducciones, también ayudan a detectar los componentes arquitectónicos presentes en las haciendas, aunque fueran realizados años después de la expulsión (Tocaría, 1770 y 1776; y Cravo, 1779), al pasar estas propiedades ex jesuitas a manos de la Junta de Temporalidades hasta el remate correspondiente. Con los datos obtenidos, una hacienda jesuítica se compone de los siguientes espacios:

Capilla

Es el espacio religioso reseñado en las haciendas llaneras (Caribabare y Tocaría). La capilla de la hacienda de Cravo está reseñada a partir del inventario de 1779. Para la hacienda de Apiay, cuyo inventario no pudo ser localizado, se puede asumir que existió algún lugar especializado para el culto. En el caso de la hacienda (Carichana) de las reducciones del Orinoco, faltan los inventarios correspondientes, por lo cual puede presumirse, igualmente, su existencia. Las dimensiones de la planta arquitectónica de una capilla de hacienda —de menores proporciones que las de reducción— eran de, aproximadamente, 16 v. de largo por 7 v. de ancho (Cravo). Generalmente, su estructura portante era construida en madera, con cerramiento de bahareque y cubierta acabada con palma. En el momento de la expulsión se estaba construyendo en Caribabare una nueva capilla —en reemplazo de la existente en bahareque y palma— de cal y canto, adobe, tapia y ladrillo, con los muros levantados sin terminar, sacristía, arcos y pilares. Esta fue terminada, al parecer, en 1768. En el hato de La Yegüera, perteneciente a Caribabare, se encontraba también una capillita construida en bahareque y palma, con una puerta de madera y dos ventanas

Casa principal o procuraduría

Se trata de un volumen de planta rectangular compuesto de varios aposentos, para habitación del procurador de la hacienda, y almacenes de provisiones y utensilios, para surtir las reducciones y otros individuos provenientes de otros lugares del llano. Se conoce el número de habitaciones en Caribabare (ocho), Tocaría (cinco) y Cravo (seis). Se conocen las dimensiones de la casa principal de Cravo, cuya planta era de 45 v. de largo por 9 v. de ancho, y contaba, además, con dos corredores tirados sobre las fachadas largas.

Casa de mayordomo

Espacio para habitación del mayordomo o administrador principal de la hacienda. Se halla reseñado en las haciendas de Tocaría y Cravo. El número de aposentos fluctúa entre dos (Cravo) y cuatro (Tocaría). La planta arquitectónica de la casa de mayordomo en Cravo tenía 11 v. de largo por 5,5 v. de ancho. En la hacienda de Tocaría, el inventario de 1776 reseña el espacio llamado casa del caporal, compuesto por dos aposentos.

Cocina-despensa

Volumen aislado para la preparación y depósito de alimentos, reseñado en las haciendas de Tocaría, con tres aposentos, y Cravo, con uno solo. La planta arquitectónica de la cocina, en esta última hacienda, tenía 13 v. de largo por 6 v. de ancho. En Caribabare, al no estar reseñada la cocina como un volumen independiente, puede presumirse que se encontraba anexada a otro espacio. Respecto de la despensa, utilizada para guardar carne y sal, se sabe que esta se encuentra presente en Tocaría y que disponía de un solo aposento.

Caneyes

Son los espacios de habitación para los esclavos y concertados de la hacienda, aunque su concepto espacial se prestaba para otros usos especializados, como el trapiche, la carpintería, la fabricación de adobes y el horno de tejas (Caribabare). El número de caneyes era de 16 en Caribabare y de uno en Tocaría, con ocho aposentos. La hacienda de Cravo tenía un caney fragmentado en diez aposentos, sobre una planta arquitectónica de 46 v. de largo por 6 v. de ancho.

Ramadas

En la hacienda de Tocaría se reseña una ramada aparte para el horno de pan, así como una casa aneja, cuyo uso no es explícito.

Hatos

Las haciendas contaban con distintos hatos, donde se desarrollaban las actividades vacunas y caballares. Así, Caribabare contaba con cinco hatos y Tocaría, con siete. En general, se componían de las casas para los mayordomos y vaqueros con dos o tres aposentos. El resto del conjunto lo formaban las ramadas, corrales, corralejas y caneyes,

espacios propios para actividad ganadera. El inventario de Cravo de 1779 asigna las siguientes dimensiones a los espacios utilizados para la ganadería: dos ramadas de 8 v. por 5 v. y una de 16 v. por 6 v.; dos corrales de 156 v. por 92 v.; y una corraleja de 123 v. por 79 v.

Sistemas constructivos

El siguiente apartado tiene como objetivo principal el conocimiento de los sistemas de construcción utilizados por los misioneros para la materialización de la arquitectura en las reducciones y haciendas llaneras y orinoquenses. Las fuentes para obtener información detallada acerca de las distintas etapas que constituyen el proceso de construcción son prácticamente inexistentes. Para el presente trabajo, los datos sobre técnicas de construcción en las reducciones provienen de las descripciones de misioneros que actuaron como doctrineros en alguna reducción llanera, contenidas, algunas veces, en correspondencia privada enviada al exterior.

Descripción del padre José María Cervellini

Fue misionero de la Compañía de Jesús y párroco de la reducción de Tame en el año de 1737. En correspondencia dirigida al padre Francisco Pepe, describe la población en su gobierno espiritual y civil, expresando que

> Tame, tanto el pueblo como también la región de este mismo nombre se expande en amplísima circunscripción y está habitada por 1600 o 1700 almas; los edificios, casa, iglesias, no se construyen con piedra y cal sino con madera según la costumbre del país. Clavan algunos palos, grandes o pequeños, en la tierra, los rodean con diferentes tipos de restos de tierra húmeda, mezclada con paja, hacen cierta clase de argamasa con la que recubren las paredes de los edificios por fuera y por dentro. Para el techado sirven las largas y amplias hojas de un árbol que es semejante al datilero napolitano pero no producen dátiles: de estas hojas hacen fibras, hilos, y cordel y amarras, además fabrican sombreros, ponchos y cobijas tan finas que las podemos utilizar en las iglesias para la decoración de altares. Como estas casas no están construidas sino de madera y matorral y además una muy junta a la otra, vivimos continuamente en peligro de incendio [...]. (Del Rey 1974: 341)

Materiales naturales para la construcción

A la descripción anterior puede agregarse la información proveniente del misionero Gilij, contenida en su *Ensayo de Historia Americana* (1965), referente a los materiales naturales utilizados en la arquitectura orinoquense.

Árboles

Adecuados para la construcción de casas y hechura de vigas, y fáciles de conseguir en los montes y peñas en el Orinoco, resultaban el carimiri, el aravone y el camaracato, entre muchos otros. Sobresalen por tener bastante duración bajo tierra, lo que significa que son aptos para fabricar estructura portante. Otro árbol para construir casas, alabado por el padre Gumilla, es el llamado árbol del burro por los españoles, que crecía abundantemente en las cercanías de La Encaramada. Los tamanacos lo llaman arara.

Para los trabajos de carpintería, como mesas, muebles y tablas entre otros, se hace referencia al pardillo, de color castaño claro con venas negras y buen olor. El cartán, amarillo, de olor semejante al aceite de linaza, era fácil de trabajar y bueno para todo uso doméstico. Otros árboles destacados son el márana y el avicú (Gilij 1965, vol. 71: 264).

Respecto al cedro dulce, que crece en el Orinoco, se trata de un árbol alto y derecho, no demasiado grueso. Cuando tiene corte reciente para ser trabajado para hacer tablas, emana un olor no desagradable. El color de la madera es como el de la canela (Gilij 1965, vol. 71: 264).

Gilij advierte que, dado que el terreno es, por lo general, arenoso, la madera de que están construidas las iglesias, por fuerte que sea, se pudre fácilmente bajo tierra. Dicho inconveniente se arreglaba, en parte, quemando el pie de los apoyos o pilares antes de clavarlos en la tierra (Gilij 1965, vol. 73: 62).

Palmeras

Entre las adecuadas para cubrir los techos se tienen las siguientes: la quitebe y la timiti. La palma quitebe —citada anteriormente por el padre Rivero y alabada por Gumilla— es la conocida palma moriche, alta y bella, que nace cerca de las corrientes de agua, lugares húmedos y bajos. Se encuentra en las vecindades del Orinoco y en el interior (llanos). Su fruto es muy usado por los orinoquenses. De los brotes de esta palmera secados al sol, se fabrica un hilo con el que se tejen las redes de dormir o hamacas. Con las hojas colocadas a modo de tejas, se cubren los techos de las cabañas. Otra palmera adecuada para cubrir las casas es la llamada timiti, que se encuentra en el bajo Orinoco. Tiene las hojas y ramas más largas que otra palmera de la región, con longitud de dos varas (Gilij 1965, vol. 71: 163-166).

Respecto de la cubrición de las techumbres, Gilij agrega que, en La Encaramada, tras dar forma a las cabañas:

> Viene después el cuidado de recubrir el techo con ramos secos de palma, y estando puestos dobles y bien apretados, resguardan del sol, impiden la entrada a las lluvias, y hacen una vista nada despreciable. En verdad que esta clase de techos, en los que anidan las serpientes y murciélagos y mil nocivos insectos está expuesta por dentro a

> incomodidades grandes. Pero por fuera son hermosos. Terminado el techado queda poner las paredes, lo que es muy singular. Como no se cavan antes los cimientos, no se necesita ni cal ni arena ni ningún cemento, sino que basta un poco de tierra con paja. (Gilij 1965, vol. 73: 612)

La duración de las techumbres con palma es limitada: «Ningún arte es suficiente para conservar largo tiempo los ramos de palma con que estén cubiertas las iglesias. Cada siete años, por lo menos, es necesario renovarlos. En diez y ocho años y medio que yo estuve en el Orinoco tuve tres iglesias [...]» (Gilij 1965, vol. 71: 62).

Cañas silvestres

También llamadas guaduas por los españoles, se encuentran tanto en el nuevo reino como en el Orinoco. Con la altura y el grosor de un árbol son excelentes para diversos usos:

> Abiertas y divididas por el medio son canales para el agua. Si se dividen en cuatro o más, sirven para hacer travesaños a los que se atan las ramas de palma para cubrir las casas. Cortadas cerca de los nudos, son vasos para guardar el tabaco de fumar y el rapé y lo que a cada uno le plazca. Son si se quiere vasos para alcanzar el agua en los viajes, y para llevar dentro sin romperlas las velas de sebo. (Gilij 1965, vol. 71: 170)

Bejucos o enredaderas

Se encuentran en las selvas próximas y alejadas del Orinoco, y son útiles para varios usos. Gilij expresaba que «[...] con ellas se atan los cercados, ellas hacen las veces de clavos para atar un madero con otro, son la fuerza de los tejados y de las paredes» (Gilij 1965, vol. 71: 176).

En la construcción del techo, Gilij comenta que la planta de la vivienda «[...] tiene a través palos plantados en tierra para sostener el techo, por una cara, y por la otra se atan cuerdas, o cañas abiertas formando como un cañizo ralo, las cuales están separadas entre sí cuatro o cinco dedos. Para esta hechura no se emplea jamás un clavo. La brionia, o sea, una trepadora americana, con que se cierran las paredes y el techo, hace las veces de clavos» (Gilij 1965, vol. 73: 61).

El bejuco llamado mamure es la mejor especie, la más flexible y fuerte de todas: «Su duración es increíble, y en las cabañas cuyas maderas están atadas con él, se puede estar tranquilamente. Tan bien resisten a la furia de los vientos. Es propio de las grandes sabanas. Pero el que puede disponer de él, lo prefiere a todos los demás. Los otros bejucos se rompen fácilmente y no se usan sino después de torcerlos, como hacen con los sauces nuestros campesinos» (Gilij 1965, vol. 71: 177).

Tierras

Las que existen en el Orinoco son muy variadas:

> Hay tierra blanca tan linda que se tomaría por yeso. Las casas blanqueadas con ella son bastante agradables, no se pega a los vestidos, como aquí la cal que no se ha mezclado con cutícula [...] En los lugares donde nacen las palmeras muriches hay tierra negra, y de ella se sirven los españoles para teñir de negro sus vestidos. (Gilij 1965, vol. 72: 24)

Respecto de la tierra utilizada como material de construcción, Gilij comenta que:

> La última iglesia que se hizo por el difunto P. Ribero en Cabruta, aunque tuviera cubierta con hojas de palma al modo de las chozas, tenía las paredes hechas con formas, o digamos cajas de madera, dentro de las cuales la tierra que allí se pone se apisona bien con mazos. Los españoles las llaman tapias. Son ordinariamente de dos palmos de ancho, y estando blanqueadas, se parecen mucho a nuestras paredes.

En cuanto al modo de hacer el bahareque para cerramiento:

> Este vano se llena con tierra apisonada preparada dos o tres días antes por los indios, mezclada con los pies, remojada a menudo con agua, y bien empastada con paja. Pónese por dentro del cañizo apretada con la mano, y llevada hasta lo más alto de la pared, como no hay llanas con que alisarlo, se arregla a mano. La anchura de estos muros no sobrepasa la de un palmo, pero blanqueadas con la tierra que he descrito, son suficientemente bonitas y arregladas. Del mismo modo si se quiere, se divide la cabaña en varias piezas; y si se quiere puédese dar color a las paredes con diferentes tierras, haciendo zócalos o frisos. Todas estas piezas están a piso llano, que no tiene ladrillos; sino que apisonado fuertemente por los indios con mazos se hace bastante sólido. (Gilij 1965, vol. 73: 61-62)

Anteriormente, se mencionó la existencia, en algunas reducciones, de las ramadas para la fabricación de adobes y el horno de teja para las construcciones. La teja de barro ofrecía algunas ventajas de impermeabilización y durabilidad respecto de las hojas de palma para el acabado de los techos. Sin embargo, en las crónicas, los misioneros no dudan al quejarse de las tejas de barro en las cubiertas, ya que los murciélagos anidaban en mayor número, por lo cual se constituían en una plaga incómoda para los habitantes. Al respecto, Gilij recomendaba, en relación con la introducción de animales domésticos en las reducciones, lo siguiente:

> Lo primero que llevan los misioneros es el gato, muy útil para tener la casa limpia de los infinitos insectos que hay, y especialmente de murciélagos [...] Quedé muy halagado con librarme de alguna manera de su multitud con proveerme al menos de un gato. Y aunque esté yo obligado a decir que no me sirvió de nada, o si no de muy poco, para el fin buscado, me sirvió mucho de recreo en mi soledad. (Gilij 1965, vol. 73: 65)

A modo de conclusión

El estudio de los datos provenientes de la información documental manuscrita, contenida en los inventarios de bienes y alhajas, las descripciones ofrecidas por los misioneros-cronistas, y los informes oficiales publicados permiten reconstruir, de alguna manera, el estado en que se encontraban la arquitectura y el urbanismo jesuíticos al momento de la expulsión de la Compañía de Jesús del nuevo reino de Granada en 1767. Los estudios arqueológicos aún por realizar en el lugar en el que se establecieron las reducciones y haciendas en las regiones bañadas por los ríos Casanare, Meta y Orinoco posiblemente puedan confirmar las siguientes hipótesis, todavía sujetas al debate:

- Para la realización de las tareas de evangelización en la región de la frontera oriental del nuevo reino, el proyecto misional jesuítico consistió, desde el punto de vista espacial, en el aseguramiento de ciertas áreas geográficas y estratégicas, determinadas por grandes ríos y abundante población indígena; en la fundación de reducciones como núcleos urbanos que facilitaran la concentración de los indios y la enseñanza de la doctrina, relacionadas entre sí, para formar un sistema análogo en organización espacial arquitectónica y urbana; y en el establecimiento y la formalización de haciendas como soporte real a la labor religiosa social y cultural de los misioneros en estas regiones, verdaderas unidades de producción que articularon espacialmente el altiplano cundi-boyacense con la región llanera mediante un sistema eficaz de caminos ganaderos.
- Constancia de dos tendencias espaciales urbanas en las reducciones para la organización de las viviendas de los indios: la geométrica o viviendas tiradas a cordel, y la espontánea, en la que las viviendas se hallan dispersas sin orden ni simetría, en torno de una plaza de morfología rectangular o cuadrilongo. El espacio de circulación sería el recorrido entre la iglesia, la casa de misionero y las viviendas de los indios.
- Relevancia y jerarquía de la iglesia como componente arquitectónico y urbano. Compuesta de planta rectangular tipo cajón y estructura portante en madera, en la que los pilares definen las naves. Los cerramientos que definen el perímetro son de construcción independiente de la estructura de la cubierta. Los únicos espacios fragmentados en la planta del templo son las sacristías, que, según su complejidad, se han denominado colateral, transversal y compuesta, todas contenidas dentro del mismo cajón.
- Presencia de capillas posas como componente religioso arquitectónico y urbano en varias de las reducciones casanareñas, hecho que evidencia la influencia ejercida por la doctrina jesuita de Tópaga.
- Evidencia de una evolución tecnológica en el uso de materiales de construcción: de la arquitectura natural, basada en materiales de recolección —como el

bahareque para cerramientos y la palma para las cubiertas de los primeros templos—, se observa el cambio a una arquitectura con estructura portante en madera, el uso del calicanto, tapia, ladrillo, teja de barro y arcos estructurales en algunas de las reducciones, proceso interrumpido por la expulsión del año 1767.

- Ausencia de una arquitectura de arquitectos, interpretada como una consecuencia de las siguientes causas: lo efímero de las primeras fundaciones debido a los diversos traslados, ataques e incendios, entre otros; los intentos de afianzamiento de los misioneros en la región y la inestabilidad de los grupos indígenas durante el período comprendido entre los años 1681 y 1691 en el Orinoco, y 1703 y 1715 en los Llanos; y las irrupciones del grupo indígena caribe durante el período de 1684 a 1693 en los Llanos y de 1730 a 1740 en el Orinoco. Todas estas circunstancias ocasionaron una discontinuidad cronológica que impidió la consolidación de una tradición puramente arquitectónica que diera lugar a la continuidad técnica y artesanal.

FUENTES DOCUMENTALES

Primarias manuscritas

Archivo General de la Nación (Bogotá), Fondos Sección Colonia:

Conventos: tomos 19, 32, 34, 50 y 54.

Curas y Obispos: tomo 36.

Fábrica de Iglesias: tomos 1, 10, 15, 17, 19 y 21.

Temporalidades: tomos 1, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 26 y 27.

Miscelánea: tomos 3 y 40.

Visitas Boyacá: tomos 1 y 13.

Poblaciones: tomo 2.

Milicias: tomo 148.

Información documental publicada

ALVARADO, Eugenio

1966 «Informe reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los padres jesuitas con la expedición de la línea divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y a orillas del Orinoco». En José del Rey Fajardo. *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela.* Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n.º 79. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia.

Sánchez Manganeque, Gregorio
1983 «Informe sobre el estado de la Provincia de Santiago de las Atalayas-1765». *Revista Cespedesia*, n.os 45-46, suplemento n.º 4, enero-junio.

Misioneros cronistas

Acosta, José de, S. J.
1954 *Historia natural y moral de las Indias*. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 73. Madrid: Atlas.

Cassani, José, S. J.
1967 *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en el Nuevo Reino de Granada en la América*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

De Vega, Agustín, S. J.
2000 *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las missiones de gentiles en el río Orinoco, por la Compañía de Jesús*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n.º 253. Caracas: Academia Nacional de la Historia-Universidad Católica del Táchira.

Gilij, Felipe Salvador, S. J.
1965 *Ensayo de Historia Americana*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, vols. 71, 72 y 73. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Gumilla, José, S. J.
1963 *El Orinoco ilustrado y defendido*. Estudio preliminar de José Nucete Sardi, Demetrio Ramos y Constantino Bayle. Biblioteca Nacional de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n.º 94. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia.

Mercado, Pedro de, S. J.
1957 *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Biblioteca de la Presidencia de la República. Bogotá: Presidencia de la República.

Rivero, Juan, S. J.
1956 *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Biblioteca de la Presidencia de la República, n.º 23. Bogotá: Presidencia de la República.

Bibliografía

Arellano, Fernando, S. J.
1991 *El arte jesuítico en la América Española (1568-1767)*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

DEL REY FAJARDO, José, S. J.

1974 *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela.* T.º 3. Biblioteca Nacional de la Academia Nacional de Historia, n.º 119. Caracas: Academia Nacional de Historia.

1990 «La expulsión de los jesuitas en Venezuela (1767-1678)». *Revista Paramillo*, n.os 9-10, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira.

1992 *Misiones jesuíticas de la Orinoquia (1635-1767).* 2 vols. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

1992 «La presencia científica de la Universidad Javeriana en la Orinoquia». *Revista Javeriana*, n.º 586, t.º 118, julio.

1994 «Introducción a la topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense». En *Separata del libro Paramillo.* San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira, 11-12/1992-93.

CODAZZI, Agustín

[1856] *Geografía física y política de la Confederación Granadina.* Vol. III. Estado de Boyacá.
2000 T.º 1. Territorio del Casanare. Edición y comentarios de Augusto Gómez, Guido Barona Becerra y Camilo Domínguez Ossa. Bogotá: I/M Editores.

GUTIÉRREZ, Ramón

2000 «Un proyecto de Silvestre Pérez para Colombia». En *Anales-Museo de América,* Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, n.º 8.

HERNÁNDEZ, Graciela

1996 «El fortín de San Francisco Javier: una estrategia clérigo-militar en el proceso de colonización del Orinoco Medio durante el siglo XVIII». *Revista Montalbán*, n.º 29, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

LUCENA GIRALDO, Manuel

1992-1993 «Los jesuitas y la Expedición de Límites al Orinoco, 1750-1767». *Revista Paramillo*, n.os 11-12, Caracas, Universidad Católica del Táchira.

PÉREZ ÁNGEL, Héctor Publio

1997 *La hacienda Caribabare, estructura y relaciones de mercado 1767-1810.* Yopal, Casanare: Editorial Talleres Gráficos Ltda.

RAUSCH, Jane M.

1994 *Una frontera de la sabana tropical: los llanos de Colombia 1531-1831.* Colección Bibliográfica. Bogotá: Banco de la República.

1996 «Fronteras en crisis: la desintegración de las misiones en el extremo norte de México y en la Nueva Granada, 1821-1849». *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, vol. XXXIII, n.º 4, Bogotá.

Rueda Enciso, José Eduardo
1987 «Cravo: la antigua hacienda jesuita». *Revista Lámpara*, n.º 105, vol. XXV.

Samudio, Edda
1992 «Las haciendas jesuíticas de las misiones de los Llanos de Casanare, Meta y Orinoco». En *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú

Sandra Negro
Pontificia Universidad Católica del Perú
Departamento de Humanidades
Lima, Perú

El tema aquí propuesto desarrolla una línea de investigación escasamente trabajada en el Perú: el estudio histórico y espacial de la arquitectura rural, asociada con el establecimiento de haciendas y estancias por la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII. El análisis de la arquitectura civil vinculada con las haciendas, así como los singulares aportes de la arquitectura religiosa rural a la que se encuentra asociada, no han llamado la atención de los historiadores de la arquitectura hasta el presente, por lo que ha quedado prácticamente olvidada dentro del desarrollo de la compleja y siempre llena de aportes arquitectura peruana virreinal.

El área geográfica y social de estudio es el denominado «valle de la Nasca» que se encuentra ubicado a 450 kilómetros al sur de la ciudad de Lima, capital del Perú. Actualmente, pertenece políticamente a la provincia de Nasca, en el departamento de Ica. Los vestigios arquitectónicos existentes en el presente, y que pueden ser estudiados y contrastados con la información disponible en los diversos fondos documentales, han quedado reducidos a las iglesias que fueron edificadas al interior del conjunto arquitectónico de las haciendas. Desafortunadamente, la arquitectura relativa a la vivienda, producción y almacenamiento de bienes ha desaparecido por completo. En este caso, el escrutinio y análisis teórico de sus aspectos formales y funcionales debe apoyarse necesariamente en la compulsa de material de archivo, caso en el que los análisis comparativos en el ámbito regional han sido de gran utilidad para la mejor comprensión del surgimiento, evolución y consolidación de la arquitectura relativa a las haciendas jesuitas.

Jesuitas y haciendas

Dentro de la eclosión y posterior evolución de las haciendas costeñas peruanas, destacan —debido a una variedad de razones— aquellas que estuvieron en manos de los

religiosos de la Compañía de Jesús. Los miembros de esta orden fueron los últimos en llegar al naciente virreinato del Perú[1] y, desde el momento mismo en que se incorporaron al gigantesco proyecto de evangelizar a los indígenas, propusieron una aproximación diferente al reto de catequizar a cientos de miles de pobladores. En primer lugar, se negaron a instalarse de manera permanente en las denominadas doctrinas, que eran las parroquias establecidas dentro de los pueblos de indios. Por el contrario, llevaron a cabo la cristianización mediante el sistema de las misiones itinerantes, hasta que, amonestados por el virrey don Francisco de Toledo, aceptaron hacerse cargo de la doctrina establecida en la reducción de Santiago del Cercado en Lima y las doctrinas de la reducción de Juli en Puno.[2]

Una segunda acción que los diferenció claramente de las restantes órdenes religiosas, en relación con la manera de asumir la evangelización, fue su negativa a recibir el sínodo.[3] Por esta decisión se vieron enfrentados al reto de sustentar económicamente a sus religiosos, así como a toda la labor evangelizadora inherente. A esta urgente necesidad es necesario agregar que, una vez asentados en el Perú, comprobaron la aguda necesidad de instrucción que existía en un virreinato que recién se estaba organizando. Debido a ello, iniciaron, en forma paralela a la catequización de los indígenas, la fundación de colegios[4] para los descendientes de los curacas y universidades para los criollos que se iban incorporando a la población estable del virreinato. Ambas

---

[1] Los jesuitas se establecieron en el Perú recién a partir de 1568, cuando las restantes órdenes de franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios se hallaban ya instaladas. La dificultad residió en la obtención del permiso para venir a América, ya que el Consejo de Indias había preferido órdenes más experimentadas y no una que se había constituido apenas en 1540. Fue necesaria la solicitud del virrey del Perú, junto con la del arzobispo de Lima, sumada a la acción de la Compañía en Roma y ante la Corte de España para lograr vencer las dudas de Felipe II, quien finalmente concedió, al prepósito general Francisco de Borja, el tan ansiado permiso el 3 de marzo de 1566.

[2] Desde mediados del siglo XVI, los dominicos hicieron trabajo misional en las inmediaciones de la laguna de Chucuito —hoy lago Titicaca—, para luego establecerse en Juli en 1568. Cuatro años después y debido a diversos conflictos, la doctrina de Juli fue abandonada y el virrey Toledo la encargó al clero secular, si bien posteriormente insistió en que esta fuera asumida por los jesuitas, quienes finalmente se instalaron en ella en 1576. De este modo, se desarrolló una experiencia misional notable, con más de diez mil indios organizados en cuatro doctrinas, hecho que trajo consigo la edificación de las respectivas iglesias. Los éxitos sociales, educativos y económicos alcanzados en la actividad catequizadora le valieron el apelativo de «misión modelo» dentro del virreinato del Perú.

[3] El sínodo era el estipendio que recibían los religiosos por su labor evangelizadora y era pagado por la monarquía española a través del Regio Patronato.

[4] En 1556, a menos de dos décadas de la fundación de la Compañía de Jesús, esta contaba con 938 miembros. La mayor parte de los religiosos se hallaban en los distintos colegios europeos, desde Portugal hasta Alemania. Si bien San Ignacio de Loyola no consideró la educación como tarea principal de esta nueva orden, las necesidades del momento histórico y el deseo del Papa Pío IV los transformaron rápidamente en los educadores por excelencia, tradición que luego trasladaron a América colonial.

actividades —la evangelizadora y la educativa— generaron la inmediata necesidad de un ingreso económico sostenido para poder financiarlas y lograr que funcionaran adecuadamente.

Si bien la Compañía de Jesús, para lograr su sustento en ultramar, se dedicó a diversas actividades e inversiones rentables —tales como diversos tipos de operaciones crediticias, el arriendo de diezmos, la comercialización directa de diversos productos y el arriendo de casas urbanas y propiedades rurales—, fueron sus inversiones en el sector agrícola las más significativas. El interés en la adquisición de tierras de cultivo y su consecuente organización en haciendas[5] fue palpable desde el primer momento. Las razones fundamentales de esta orientación se hallan, en primer lugar, en la disponibilidad de buenas tierras de cultivo, debido en gran medida al despoblamiento y migraciones indígenas, que permitieron la transición de las «chácaras» hacia las primeras haciendas en manos de particulares. En segundo término, también fue determinante la existencia de un mercado español y criollo con demandas de alimentos totalmente europeos, tales como el azúcar, los vinos, las vinagres y los aguardientes.

Existieron dos aspectos que deben señalarse, ya que determinaron en gran forma la constitución de las haciendas virreinales. El primero de ellos consistía en que la Corona española tenía la propiedad y dominio sobre toda la tierra y solamente el gobierno podía hacer entrega de ella mediante una concesión u otorgamiento que se denominaba merced. Por medio de esta fórmula se fue adquiriendo el derecho de usufructo de extensas áreas, lo que no implicaba, sin embargo, la adquisición definitiva de la propiedad. Por otra parte y en segundo lugar, existieron diversas modalidades de adquisición de las tierras y no todas ellas representaron un costo económico similar, ya que esto dependía de una gran variedad de factores. En cada caso, la Compañía de Jesús debió aplicar un plan específico de trabajo, que comprendía las investigaciones previas acerca del valor real de la propiedad, las posibilidades de explotación, la mejor y más conveniente forma de obtenerla, así como las necesidades inmediatas de inversión, para hacerla rentable a corto o mediano plazo.

A comienzos del siglo XVIII, el éxito en el manejo administrativo y productivo de tales propiedades transformó a la orden jesuita en una de las más importantes propietarias de tierras cultivables en todo el virreinato del Perú. Las primeras haciendas tempranas fueron adquiridas ya desde finales del siglo XVI y, a partir de entonces, el ritmo de inversión en el agro prosiguió en vertiginoso ascenso hasta alcanzar el total

---

[5] El término hacienda, usado en el contexto político del virreinato, no siempre significa la posesión de una gran extensión de suelo. Muchas de las llamadas haciendas en la costa peruana no pasaron de ser pequeños fundos. Como lo ha señalado oportunamente Ewald (1976) para las haciendas de Nueva España, el término no se basaba en el tamaño de la propiedad sino en el valor económico de la tierra para sus propietarios.

de 97 propiedades[6] a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, la adquisición de extensas posesiones agrícolas y su consecuente rendimiento económico fueron mucho mayores que las necesidades económicas que los jesuitas tuvieron respecto de su propio mantenimiento y el de sus colegios, universidades y misiones. Solventadas las necesidades prioritarias en la organización de la educación y evangelización activa, puede observarse que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII en adelante, una parte considerable de sus ganancias fue invertida en la edificación masiva de iglesias, capillas y oratorios de gran envergadura. Estos se hallaban situados tanto en las ciudades como dentro de las principales propiedades rurales. La edificación de grandes templos corrobora una vez más el poder de una Iglesia triunfalista aun en áreas agrícolas. Por otro lado, el necesario «aderezo» de las mismas absorbió una buena parte de sus ganancias. Cuando la mayor parte de estas construcciones estuvo terminada, las haciendas continuaron produciendo ingresos, los que otorgaron a los jesuitas un notable poder económico dentro del virreinato.

Las modalidades de adquisición de las propiedades rurales por parte de los jesuitas fueron muy diversas entre sí. Es posible mencionar como principales las siguientes:

1. **Por compra directa**. Por medio de esta modalidad, las tierras eran compradas a un propietario o una familia cuando la situación era ventajosa.

- En algunos casos, se trataba de haciendas con censos tan grandes que los dueños originales habían declarado su insolvencia económica y habían sido puestas a remate público. Entre 1600 y 1740, el precio de las posesiones rurales diminuyó notablemente debido, principalmente, al enorme peso que significaban los censos.[7] Fue en este lapso temporal que los jesuitas decidieron comprar ingentes extensiones de tierra.

---

[6] El número total de haciendas en manos de la Compañía de Jesús debe aún ser revisado con cuidado. El número señalado (97) es menor de las que fueron en realidad. La cifra ha sido tomada del conjunto de haciendas reseñadas por Pablo Macera en 1962. Sin embargo, el estudio en profundidad de cada región del Perú actual ha posibilitado la incorporación de muchas otras que, por razones de manejo administrativo, funcionaban como «anexos» de la principal. Sin embargo, sus tierras, número de esclavos y producción informan que, en muchos casos, estas eran de tamaño y magnitud similares que la hacienda principal. Por ello, resulta urgente un trabajo más extenso para definir y delimitar las verdaderas haciendas —empezando por delimitar el término hacienda con mayor precisión—, y segregar estas de las propiedades menores y aun de aquellas eriazas y no productivas.

[7] El censo fue un método complejo para proveer hipotecas. El propietario de un *censo a favor* debía recibir una cantidad fija de dinero a manera de préstamo o *censo en contra*. El censo se pasaba de propietario en propietario. El capital rara vez era cancelado, pero los intereses devengados, llamados rédito, eran del 4,5 al 5 por ciento y debían pagarse anualmente. Si había una mala cosecha, entonces era imposible pagar el censo o préstamo, y este se acumulaba hasta que era necesario declarar la quiebra y la propiedad era rematada. Los jesuitas no tuvieron que enfrentar este problema, ya que, en caso de necesidad, las ganancias de una hacienda apoyaban a la que se hallaba en dificultades.

- Otra posibilidad estuvo constituida por las pequeñas y medianas propiedades que viudas con niños pequeños no podían seguir administrando y que, por lo tanto, deseaban poner en venta.
- También puede mencionarse la existencia de un buen número de haciendas llamadas «a medio hacer» que los jesuitas adquirieron provechosamente. Generalmente se hallaban en esta situación por falta de canales de riego, de mano de obra o, simplemente, porque sus dueños originales carecían de los medios para sembrarlas y explotarlas.
- Otra alternativa fueron aquellas propiedades con extensiones poco significativas —algunas veces tan pequeñas como cinco o diez hectáreas— que no eran rentables para sus dueños, pero cuya condición productiva potencial, una vez anexadas a propiedades mayores, cambiaba radicalmente.
- Finalmente, una opción de compra fueron las tierras en manos de indígenas. Estas eran tierras de las distintas comunidades, que la Corona española había otorgado a los curacas para el sustento de los indígenas y que eran trabajadas en su propio beneficio. Sin embargo, debido a la rápida disminución de la población indígena,[8] los curacas vieron la oportunidad de vender estas tierras para su provecho personal. Las leyes existentes permitían a los españoles adquirir las tierras que los indígenas quisiesen vender y a estos últimos se les otorgó la libre disponibilidad de ellas. Los curacas vendieron o donaron, a cambio de otros favores y con frecuencia, grandes extensiones de tierra a los españoles. Por medio de esta fórmula, diversas órdenes religiosas lograron la adquisición de extensiones de tierra cada vez mayores. En la región de Nasca, muchas tierras indígenas comunales fueron vendidas, varias de estas a la Compañía de Jesús. Las reivindicaciones posteriores fueron extremadamente largas y complejas; y, en la mayor parte de los juicios llevados a cabo, no resultaba claro a quién debían devolverse las propiedades. Debe añadirse, a este hecho, la fuerte disminución de la población indígena durante todo el primer siglo de gobierno español, motivo por el cual, en lugares como Palpa, en el departamento de Ica, solamente quedaban dos indios vivos para 1624.[9]

2. **Por donación.** La concesión de tierras bajo esta modalidad fue muy frecuente y podía asumir tanto la figura de la entrega de propiedades físicas —tierras, casas, molinos, lagares y otras instalaciones— como la herencia de dinero en

[8] En 1572 el virrey don Francisco de Toledo se lamentaba que los «indios se han consumido», ya que la drástica disminución de la población indígena se debió a la sobrecarga de trabajo y a la mita minera, aunque también a las terribles epidemias de viruela y sarampión que azotaron la costa del Perú entre 1589 y 1593 (Toribio Polo 1913).

[9] Véase Pastells 1915, t.º XI: 328-329.

metálico. En ambos casos se tenía la finalidad de aliviar las conciencias atormentadas y asegurar las indulgencias para sus almas. Las donaciones de tierras podían ser muy variadas en cuanto a la extensión y calidad de suelos. Estas iban desde valiosas propiedades pertenecientes a familias económicamente solventes, a posesiones de ricos canónigos, o aquellas entregadas por jóvenes que ingresaban a la vida religiosa, hasta las vinculadas con indígenas pobres que dejaban sus pequeñas parcelas y «chácaras».

A partir de comienzos del siglo XVII, todas las potenciales propiedades de la Compañía de Jesús, tanto adquiridas como donadas, debían pasar por un proceso de escudriñamiento para determinar sus verdaderas posibilidades de explotación y rentabilidad. Si estas probaban ser poco provechosas, con gran frecuencia eran vendidas o, en todo caso, arrendadas a terceros.[10]

3. **Arrendamiento.** Es posible hallar, con cierta frecuencia, esta modalidad de explotación del suelo en aquellos casos en los que no se buscaba la extensión de la propiedad sino el acceso a algún medio indispensable, como los servicios de agua y los derechos de riego vinculados en áreas con fuerte escasez o la directa llegada a una vía de transporte para sus productos, como es el caso de los caminos reales, sendas secundarias, caletas y puertos, etcétera. Evidentemente, también se obtenían, mediante esta forma de control del suelo, ciertos vínculos con hacendados y personajes influyentes en una región, hecho que redundaba, naturalmente, a favor de los jesuitas.

PRODUCCIÓN Y MANO DE OBRA

Una vez comprada o recibida en donación una hacienda debía comenzar a desarrollarse un esquema de funcionamiento productivo, el que, aunque era un modelo general aplicable a todas ellas, debía tomar en cuenta las particularidades de cada caso. Una de las primeras y más determinantes decisiones a tomar radicaba en señalar la dedicación agrícola de las tierras apenas obtenidas. En esta designación, jugaba un papel importante el hecho de que las tierras estuviesen ya sembradas con anterioridad y que la rentabilidad alcanzada durante los años inmediatamente anteriores fuese buena. En general, es posible afirmar que la agricultura desarrollada por la Compañía de Jesús fue muy convencional y totalmente alejada de los cultivos experimentales o de reciente introducción en cada región en concreto.

---

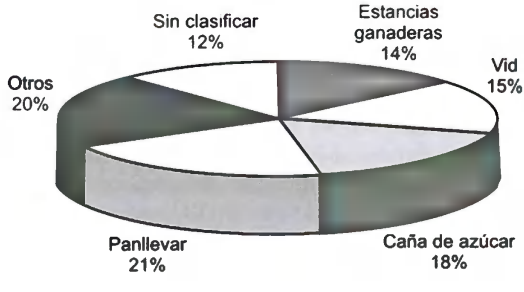
[10] APQSI, Archivum Provinciae Quitensis Societatis Iesu, Quito, «Órdenes de Nuestros Padres Provinciales», t.° XIII. Recopiladas en 1753.

Tomando el cuenta el tipo de suelo disponible y el clima cálido, se orientaron con gran frecuencia al cultivo de la vid (15 por ciento) —con la consecuente producción de vinos, aguardientes de uva y pasa de uva—, así como al de la caña de azúcar (18 por ciento) —con la que se elaboraron aguardientes de caña, melaza y panes de azúcar. La elección de estos dos cultivos como prioritarios tuvo que ver, por un lado, con ciertos condicionamientos culturales y, por otro, con un sostenido mercado interno, compuesto por españoles, criollos y mestizos, que tenían un acusado gusto por ellos y estaban dispuestos a pagar los altos precios comerciales requeridos. Esto último se tradujo en importantes ganancias para los jesuitas. De manera complementaria y en una proporción casi igual a los dos cultivos antes mencionados, encaminaron sus restantes haciendas hacia los productos de panllevar (21 por ciento), cuyos principales cultivos fueron el maíz, frijoles, pallares y alfalfa —los tres primeros eran alimentos fundamentales en la dieta de los esclavos negros—.

Los cultivos antes señalados se situaban preferentemente en las regiones naturales próximas a la costa y en los valles interandinos, mientras que, en las zonas altas de los Andes, se optó por desarrollar estancias (14 por ciento) con ganado vacuno, caprino y ovino. Finalmente, aún se tienen otras haciendas dedicadas a una variedad de actividades, tales como las que cultivaban olivos y producían aceitunas y aceite para el mercado local, y las dedicadas al cultivo de la coca. Por extensión, en esta categoría también se han incluido los obrajes y las huertas de árboles frutales.

El principio general indicaba que cada hacienda debía producir su propio panllevar y asignaba algunas fanegadas para ello o adquiría una propiedad anexa para dedicarla a los productos alimenticios o a la ganadería. En todo caso, también podían alquilar las tierras necesarias para ello. En ciertos valles, era posible comprar o intercambiar los productos agrícolas con las haciendas y fundos circunvecinos. Por otro lado, la ganadería cumplía una función determinante en la alimentación, de manera similar a la de los vegetales y hortalizas, debido a que las disposiciones vigentes señalaban que los esclavos debían recibir carne de vacuno en su alimentación por lo menos siete veces al mes, alternando esta con carne de caprinos y ovinos (fresca, si estaba disponible o, en

Gráfico 1
Dedicación productiva de las haciendas jesuitas en el Perú durante el siglo XVIII



todo caso, seca, estado en el que recibía el nombre de chalona).[11] Además, las haciendas de mayor tamaño criaban mulas y asnos, los que eran imprescindibles para las labores de carga y transporte. El ganado caballar siempre era numéricamente insignificante, quizá debido a que su uso estaba restringido al de cabalgadura. Resulta evidente la complementariedad productiva de las diversas haciendas, lo que posibilitó el sostenimiento de una empresa compleja en su conjunto, pero sustentable gracias a la diversificación de sus actividades de producción y a su posterior comercialización.

La mano de obra utilizada estaba constituida mayoritariamente por raza negra en condición esclava. La disminución de la población indígena, por un lado, y el hecho de que, a partir de 1601, se prohibiese que los indios trabajasen en las haciendas sin el pago de su respectivo salario, por otro, condujo a que los jesuitas utilizaran extensamente esclavos en sus diversas haciendas. Es necesario, sin embargo, hacer una distinción: los esclavos fueron usados en las propiedades situadas en la franja costera del Perú y en los valles interandinos solamente. No existe información que indique que se haya utilizado mano de obra esclava en las estancias situadas en las altiplanicies andinas, por encima de los 3.200 metros de altitud. En estos casos, se empleó, exclusivamente, individuos asalariados.

En el momento de la expulsión de la Compañía de Jesús de la América española en 1767, los colegios jesuitas se hallaban entre los mayores propietarios de esclavos en América (Cushner 1980: 89). El comercio de esclavos en el Perú se realizó mediante cuatro fuentes principales: (a) los mercados locales que ofrecían y trasladaban negros desde Buenos Aires o Córdoba; (b) el asentista oficial que los traía en barco desde Centroamérica y los descargaba en el puerto del Callao; (c) los provenientes de otras haciendas debido a comportamientos inadecuados, agitadores u hostiles; y (d) el empleo de un «[...] agente jesuita en Panamá que los compraba relativamente baratos y exclusivamente para las haciendas jesuitas [...]» y «[l]a hacienda [...] realizaba la compra generalmente despachaba a alguien a Cartagena o Panamá para que acompañase estos esclavos al Perú» (Cushner 1980: 90).

Si bien durante el siglo XVII el número de esclavos fue, en la mayor parte de las haciendas jesuitas, relativamente moderado y superaba los 150 individuos en pocos casos (incluyendo hombres, mujeres y niños), el número de estos creció proporcionalmente a la mayor extensión de las propiedades y a la intensificación de la producción. Hacia finales del primer tercio del siglo XVIII, las haciendas alcanzaron una población que fluctuaba entre los doscientos y los más de cuatrocientos esclavos.

---

[11] Ha sido posible ubicar, en varios documentos revisados relativos a la Compañía de Jesús, diversas amonestaciones realizadas por parte de las autoridades locales referentes a que los jesuitas no respetaban la obligatoriedad de dar a los esclavos siete veces al mes carne de vacuno y a que, en muchos casos, reemplazaban esta por carne de ovinos y caprinos.

Respecto de esta población estable y permanente debe señalarse que cada hacienda contaba, además, con un porcentaje de mano de obra asalariada, la que podía ser permanente, temporal —durante cierto período del año— o eventual. En este caso, se trataba de indígenas o mestizos, quienes podían dedicarse a labores diversas, entre las cuales se puede mencionar, en primer lugar, aquellas que implicaban el control y la supervisión de determinadas tareas, tales como las de los mayordomos. Seguidamente se hallaban aquellos que desarrollaban ciertas faenas especializadas, como los herreros, que estaban al cuidado de todas las herramientas y demás artefactos de la hacienda; los regadores, que debían regular las bocatomas en los canales de riego y darles el adecuado mantenimiento; los botijeros, que estaban encargados de labrar las vasijas para diversos usos, principalmente como contenedores para los mostos, vinos, aguardientes y aceite de oliva; los horneros, que eran responsables de los hornos en los que se cocían y templaban las vasijas o se fabricaban objetos de vidrio; los destiladores, que demostraban sus habilidades destilando aguardientes con las falcas; etc. En algunas estancias situadas en las estribaciones andinas, era frecuente emplear indígenas como peones para el cuidado del ganado. Por último, debe mencionarse a aquellos que desarrollaban una labor ocasional cuando el caso así lo ameritaba. Entre ellos puede mencionarse las comadronas, el barbero —que al mismo tiempo oficiaba como sangrador— y el cirujano o el dentista. En este caso era frecuente que tuviesen asignado un salario anual y se les llamaba solamente en caso necesario.[12]

LAS HACIENDAS EN EL VALLE DE LA NASCA

El área que comprenden las haciendas así denominadas se encuentra situada a 440 kilómetros al sur de la ciudad de Lima y pertenece, actualmente, a los distritos de Changuillo y El Ingenio, ambos en la provincia de Nasca, departamento de Ica. Fundamentalmente se trata del territorio vinculado con las hoyas fluviales y llanuras atravesadas por el río Grande y sus afluentes, los ríos Palpa, Viscas, El Ingenio, Nasca y Santa Cruz. La existencia de varios ríos que atraviesan esta zona no significa agua abundante

[12] «En la Quenta administrativa de la hacienda de San Joseph de Nasca, que contiene el cargo, descargo y sobrante de todo los efectos que administraba para su fomento desde el 1 de julio de 1769 hasta 31 de diciembre de dicho año, aparecen señalados con sus respectivos salarios el trasegador de vinos, que solía ganar un peso por día más una bonificación de seis botijas por cada millar de botijas trasegadas por año. El capellán recibía como salario fijo 225 pesos anuales más las obvenciones generadas por bautismos, casamientos y entierros, que eran siempre inferiores a los 100 pesos por año. En ciertas ocasiones, se pagaba un salario de 24 pesos para que un sacerdote viniese a ayudar en las confesiones anuales de los esclavos. El sangrador recibía 100 pesos por año, el almacenero 200 pesos y el mayordomo 500 pesos. El médico solía recibir 300 pesos anuales». AGN, Títulos de Hacienda, San José de la Nazca, exps. 1 al 12 (1763-1770), leg. 93, cuad. 4, 1769 (76 ff.).

durante todo el año. Por el contrario, se trata de cauces fluviales con un régimen estacional abundante, pero que suele durar solamente entre tres y cuatro meses cada año (entre diciembre y marzo). El resto del tiempo el agua es escasa y, en muchos casos, se produce un estiaje total, a veces muy prolongado. Esta fue una de las razones por las cuales los jesuitas optaron por la vid como cultivo prioritario, dejando de lado el plantío de la caña de azúcar, ya que esta requería un mayor volumen de agua para el riego.

A mediados del siglo XVI, todo este territorio era conocido con el nombre de «valle de la Nasca» o «valle del Collao de Lucanas», y había sido entregado a los indígenas del valle del río El Ingenio y parte del valle bañado por el río Grande para que lo explotasen en provecho propio. No se conocen los motivos que empujaron a los curacas de dicho valle a vender la mayor parte de la tierra cultivable a un español de nombre Pedro Juárez *el Viejo* en 1546. La transacción se llevó a cabo en la Ciudad de los Reyes, que tenía jurisdicción sobre el valle de la Nasca en Ica. Estuvieron presentes el alcalde de la ciudad, don Nicolás de Ribera, y fueron testigos de la venta Francisco Ylimanga, indio principal de la parcialidad del Collao, y Pedro Yndio, alcalde de indios, quien afirmó no comprender el español. Este último, sin embargo, juró que estaba transmitiendo la voluntad de los curacas locales, quienes, supuestamente, deseaban vender la propiedad del valle del Collao al ya mencionado Pedro Juárez.

La venta implicaba «todas las tierras y heredades» de una buena parte del valle, ya que el documento consultado señala que abarcaba «[...] desde el nacimiento del agua de dicho valle hasta el camino real que va al valle de Changuillo junto al Tambo Viejo con todas las vertientes al dicho valle, las aguas y los montes, abrevaderos, leña y demás».[13] El precio fijado fue de trescientas cabezas de puerco, mitad hembras y mitad machos, que, a la sazón, valían cada una cuatro pesos; dos vacas paridas con dos crías; y un toro. El valor conjunto de los animales fue de 1.550 pesos de a ocho reales. A esta cantidad se agregó la suma de 250 pesos de oro en metálico y al contado. En una parte de las tierras recién adquiridas, Juárez sembró plantones de vid, pero solamente tres años después, en 1549, el flamante dueño del «valle del Collao» decidió vender la propiedad al veedor García de Salcedo en 1.500 pesos de oro.[14]

Se ignora si el nuevo titular mantuvo el cultivo de la vid, pero sí se sabe que sembró muchas plantas de caña de azúcar y que, al poco tiempo, instaló un trapiche para la

---

[13] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 4, 1644, ff. 3 y ss.

[14] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 4, 1644, f. 17: «Vendo al veedor Garcia de Salcedo vecino de la ciudad de los Reyes provincia del Perú desde el nacimiento del agua del dicho valle del camino Real que da a Changuillo junto al Tambo Viejo en largo y ancho de agua vertiente en el dicho valle en toda la dicha agua y paso y con toda la leña cortada y arbolada que esta incluido en el dicho valle para un asiento y trapiche y ingenio de azucar con todo el demas aprovechamiento que tiene el dicho valle la piedra de rio [...] el qual dicho sitio en estado vendo conforme y de la manera que yo lo tengo y poseo [...]».

molienda de la caña. El documento consultado indica, además, que García de Salcedo fue quien edificó el «[...] primer ingenio de azúcar en los dichos reinos del Perú».[15] El temprano establecimiento de un ingenio para cañamelar terminó dándole el nombre al río que hoy atraviesa el valle de este a oeste y que hoy se conoce como El Ingenio —no hay registros del nombre prehispano original—. Si bien las instalaciones no perdura-ron más allá de finales del siglo XVI, la denominación persistió por más de cuatro siglos. En 1917, y con el mismo nombre, fue elevado a la categoría de distrito el pequeño poblado actualmente existente en el valle bajo.

Durante el año 1549, el dueño del recién instalado ingenio decidió vender la mitad de este a Pedro Gutiérrez, vecino de Lima y encomendero de Nasca. Poco después de ejecutada la venta, García de Salcedo falleció, con lo cual quedó como heredera su esposa, Beatriz de Salazar, quien se declaró heredera universal en compañía del único hijo de la pareja, Diego Salcedo, «menor de 25 años, pero mayor de 14». A finales de dicho año, los indígenas del valle tomaron conciencia del engaño en la venta inicial que se había llevado a cabo tres años antes. Este hecho los decidió a apersonarse en la Ciudad de los Reyes para presentar el reclamo pertinente y solicitar la invalidación de la venta. La demanda fue presentada por García Nanasca, «cacique principal de la Nasca del valle de Cajamarca», y por Alonso Ylimanga, principal de la parcialidad del Collao e hijo de Francisco de Ylimanga, quien estuvo involucrado en la venta a Pedro Juárez. La demanda solicitaba mil cabezas de ganado u «ovejas de la tierra», y 1.300 pesos de oro en plata ensayada. La demandada aceptó hacer el pago para resolver el conflicto, hecho que se concretó el 15 de marzo de 1557.

Pocos años después, en 1560, la propietaria se halló en la necesidad de presentar sus títulos de propiedad ante el virrey, don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, para que le fueran confirmados. Una vez obtenida la corroboración en relación con la posesión de sus tierras, decidió venderlas al capitán Diego Maldonado, vecino del Cuzco. Después de muchos avatares y conflictos, se descubre que, en 1614, esta propiedad se hallaba en manos de don Francisco Arias Maldonado. Tenía, a la sazón, una extensión de 25 fanegadas y constituía su mayorazgo, el que, para entonces, no era ya un cañaveral azucarero, sino que tenía plantadas 13 mil parras.

Las restantes 25 fanegadas, que en 1549 fueron originalmente de Pedro de Gutiérrez, pasaron por una serie de propietarios y remates, hasta que fueron reclamadas por Arias Maldonado a comienzos del siglo XVII, quien señalaba que su abuelo había sido el dueño de la otra mitad del ingenio y que había hecho muchas mejoras al valle. Estas son las 25 fanegadas[16] que vendió posteriormente al Colegio de la Compañía de Jesús del Cuzco y que «[...] son y siempre están fuera del mayorazgo de Francisco Arias

[15] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 4, 1644, f. 60.

[16] La fanegada es una medida de superficie que corresponde exactamente a 28.956 metros cuadrados.

Maldonado instituido por su abuelo Joan [...]». A ellas deben agregarse cuatro fanegadas de un majuelo[17] con dos mil cepas de viña, vendidas por Pedro Ruiz de Ibarra a Arias Maldonado en dos mil pesos de a ocho reales el 20 de octubre de 1615.

En 1616, Francisco Arias Maldonado vendió al Colegio de la Transfiguración del Cuzco, perteneciente a la Compañía de Jesús, las 29 fanegadas antes mencionadas. De este modo,

> [...] la escritura de venta que pasó y otorgó en esta ciudad ante Pedro Joan de Ribera escribano de su Majestad en diecinueve de setiembre de año pasado de mil seiscientos diesiseis y de don Joan Francisco Arias Maldonado por fin y nombre de doña Maria de Mendoza y Ribera su mujer vendio al colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad del Cusco las tierras y viñales llamada San Joseph que dijo tenia en el dicho valles del Yngenio en precio de quinze mil y quinze pesos de que otorgo escritura de venta [...] incluyendo en las dichas tierras y viñas las dichas cuatro fanegadas y majuelo que havian vendido a mi siendo como son mias y propias [...].[18]

Junto con las tierras, las plantas de vid y algunas fanegadas dedicadas al cultivo de frijoles y maíz, también recibieron 96 esclavos, entre los cuales se incluían hombres, mujeres y niños. Una vez establecidos en la hacienda de San Joseph, el rector del Colegio del Cuzco señaló a su primer administrador. A partir de entonces se dio inicio al proyecto de hacerla productiva y, en consecuencia, rentable. Con este objetivo, se decidió adquirir otras propiedades que estuviesen disponibles, las que se convirtieron en anexas a la hacienda principal. Estas fueron las siguientes:

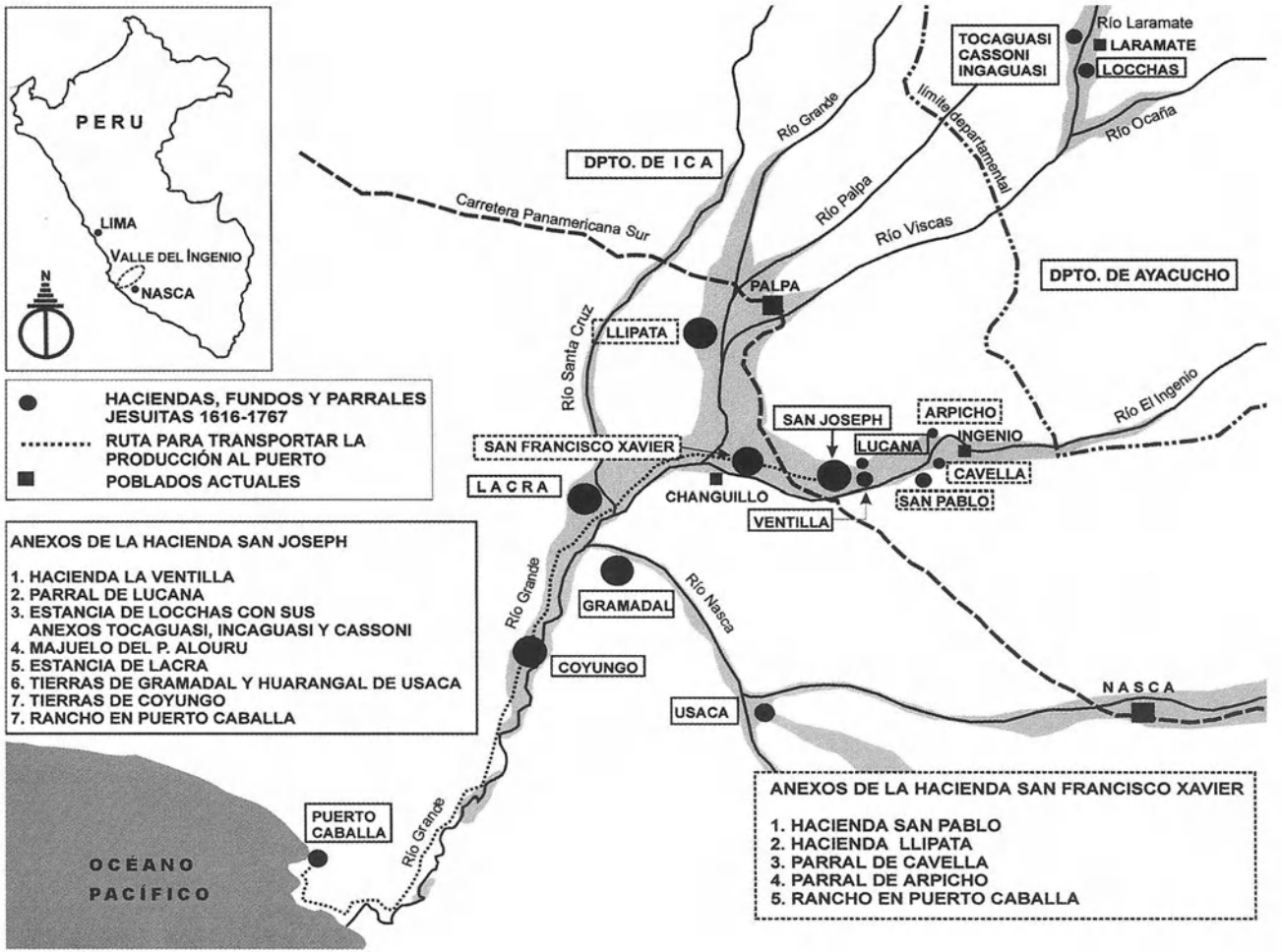
1. **Parral de Lucana.** Fue obtenido mediante una donación hecha por Juan Hidalgo Fernández el 13 de enero de 1636 al Colegio de la Transfiguración del Cuzco. La propiedad era solamente de cuatro fanegadas y se hallaba situada en las proximidades de la hacienda San Joseph. Carecía de instalaciones importantes y se hallaba sembrada de parras en plena producción.[19]

2. **Huarangal de Usaca.** Se trata de una propiedad cuyo nombre original fue el de Dormidas y Gramadal de Usaca, y estaba situada a unos 33 kilómetros del pueblo de la Nasca, camino a Puerto Caballa. La última propietaria fue doña María de Segura —viuda de don Luis Márquez de Guzmán—, quien, a la muerte de su esposo, quedó a cargo de varios hijos menores de edad. La propiedad era una herencia que había recibido de sus padres «adonde en su vida solian

[17] Se denomina así a aquella propiedad en la cual se hallan plantas muy jóvenes, aún en pleno crecimiento. El término todavía está en uso en la región, aunque ha sido extendido a cultivos jóvenes aún no productivos de maíz o algodón (comunicación personal con Claudio Soldi, 2003).

[18] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 8, cuad. 165, 1619, ff. 283v y ss.

[19] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 4, 1644, ff. 178 al 181v.


PERU
LIMA
VALLE DEL INGENIO
NASCA
N
HACIENDAS, FUNDOS Y PARRALES JESUITAS 1616-1767
RUTA PARA TRANSPORTAR LA PRODUCCIÓN AL PUERTO
POBLADOS ACTUALES
ANEXOS DE LA HACIENDA SAN JOSEPH
1. HACIENDA LA VENTILLA
2. PARRAL DE LUCANA
3. ESTANCIA DE LOCCHAS CON SUS ANEXOS TOCAGUASI, INCAGUASI Y CASSONI
4. MAJUELO DEL P. ALOURU
5. ESTANCIA DE LACRA
6. TIERRAS DE GRAMADAL Y HUARANGAL DE USACA
7. TIERRAS DE COYUNGO
7. RANCHO EN PUERTO CABALLA
OCÉANO PACÍFICO
PUERTO CABALLA
Río Grande
COYUNGO
GRAMADAL
Río Nasca
USACA
NASCA
LACRA
Río Santa Cruz
LLIPATA
SAN FRANCISCO XAVIER
CHANGUILLO
VENTILLA
SAN JOSEPH
LUCANA
ARPICHO
INGENIO
CAVELLA
SAN PABLO
PALPA
Río Palpa
Río Viscas
Río El Ingenio
DPTO. DE ICA
DPTO. DE AYACUCHO
Carretera Panamericana Sur
límite departamental
TOCAGUASI
CASSONI
INGAGUASI
Río Laramate
LARAMATE
LOCCHAS
Río Ocaña
ANEXOS DE LA HACIENDA SAN FRANCISCO XAVIER
1. HACIENDA SAN PABLO
2. HACIENDA LLIPATA
3. PARRAL DE CAVELLA
4. PARRAL DE ARPICHO
5. RANCHO EN PUERTO CABALLA

pastear las mulas de su requa con que trajinaban al puerto». Debido a las grandes deudas acumuladas, los acreedores estaban deseosos de poner en remate los tres esclavos negros de la heredad. Para evitarlo, María de Segura vendió la propiedad a los jesuitas en cuatrocientos pesos de contado el 5 de octubre de 1665 y, con el dinero obtenido, pagó las deudas pendientes y otorgó la libertad a sus esclavos. Al ser un bosque de huarangos, la hacienda de San Joseph lo utilizó como sitio para hacer pastar el ganado asnar y mular, que era utilizado en el transporte de los vinos y aguardientes a ser embarcados en Puerto Caballa.

3. **Hacienda La Ventilla.** Estaba ubicada muy próxima a San Joseph, «a menos de un quarto de legua de distancia», y su último propietario fue Hernando de Alarcón. Esta se encontraba sumida en censos y deudas, motivo por el cual le fue incautada y puesta en remate público. Fue entonces adquirida por el padre Nicolás de Figueroa, procurador del Colegio del Cuzco, el 19 de noviembre de 1706. Además de las 23 fanegadas de tierra que incluían viñedos, había un huarangal, varios potreros para sembrar alfalfa y panllevar, y una barrera.[20] En cuanto a obra firme, merece la pena destacar que tenía «[...] viviendas y bodegas, lagar y puntalla, obraje de botijería y capilla de decir misa».[21] En el inventario de bienes realizado después de la expulsión de los jesuitas del virreinato del Perú en 1767, aparece reseñado que dicha hacienda «[...] no tiene mas casa de vivienda que las tres piezas con dos puertas viejisimas los cubiertos de totora destrozada con madres y horcones de guarango en que habitan dos negros viejos [...]».[22] La propiedad se tornó en el más importante anexo de San Joseph, aunque no debido a su extensión sino al hecho de que contaba con un lagar, dos lagaretas y dos puntallas.[23] Complementariamente, tenía tres bodegas para guardar los productos terminados. No solamente producía vinos, sino que también elaboraba

[20] Se denomina así toda veta de arcilla o sustancia mineral plástica finamente dividida, constituida por agregados de silicatos de aluminio hidratados. En la región de Nasca existían numerosas barreras, las que fueron clasificadas en barreras de barro flojo, cuando se trataba de un material poco consistente, excesivamente plástico y graso, y que debía ser mezclado con barro fuerte para poder ser utilizada; y barreras de barro fuerte, cuando era de buena calidad, con altos niveles de caolín. Estas últimas eran empleadas para fabricar las botijas para los mostos, vinos y aguardientes, así como los ladrillos empleados en diversas obras de arquitectura.

[21] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 21, 1706, ff. 433 y ss.

[22] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, f. 24.

[23] En el Perú se denomina lagar al reservorio hecho de ladrillos enlucidos en el que era colocada la uva para luego ser prensada. La prensa se denominaba puntalla y se trataba de un sistema muy propio de la costa sur del virreinato del Perú. Esta consistía en un gigantesco brazo horizontal de madera que en un extremo se apoyaba sobre un tronco vertical alto, con vueltas de tornillo entalladas sobre el fuste. En el otro extremo estaba la prensa propiamente dicha, que era un gigantesco disco plano de madera y metal. Para prensar la uva se hacía descender la prensa mediante el uso del tornillo en el extremo opuesto. El disco de prensa apretaba las uvas hasta exprimirles el jugo.

el denominado «aguardiente de uva»,[24] ya que los documentos relativos a esta propiedad reseñan «[...] una aguardentera[25] con tres tinajones de barro y cuatro barcones de madera para trasegar los vinos». Es indudable su dedicación a la producción de aguardiente, ya que se menciona la existencia de una falca con sus nueve pailas de bronce fundido, cañones y canalitos de cobre martillado, así como los tinajones que servían de enfriaderas.[26]

A mediados del siglo XVIII, la hacienda tenía plantadas 33.564 cepas de vid sobre horcones, 483 cepas en barbacoas y 333 sarmientos recién plantados, que, en conjunto, ocupaban 33 cuarteles.[27]

4. **Tierras de Coyungo.** A comienzos del siglo XVIII esta propiedad pertenecía a Hernando de Alarcón, pero fue comprada por la Compañía de Jesús en 1706, como añadido al remate de La Ventilla. El título de propiedad señala que

> [...] el dicho P. Diego de Murga y por ante mi el presente escribano y testigos paso al valle de Coyungo guayco abajo del Rio Grande para efecto de darle posesion de las dichas tierras de Coyungo que pertenecen a la dicha hacienda de la Ventilla que estan de una y otra banda del rio que los divide el dicho rio que por la parte de arriba alindan las dichas tierras con un ramadal que esta por encima del rio de Jumana[28] que se junta este dicho lindero con las tierras guarangales de la hacienda de Lacra [...].

Esta propiedad, sin embargo, no pudo ser nunca explotada para el sembrío de vid, debido a que se trataba de un bosque de huarangos. Estos resultaban económicamente muy importantes para el buen desarrollo de las haciendas vitivinícolas

---

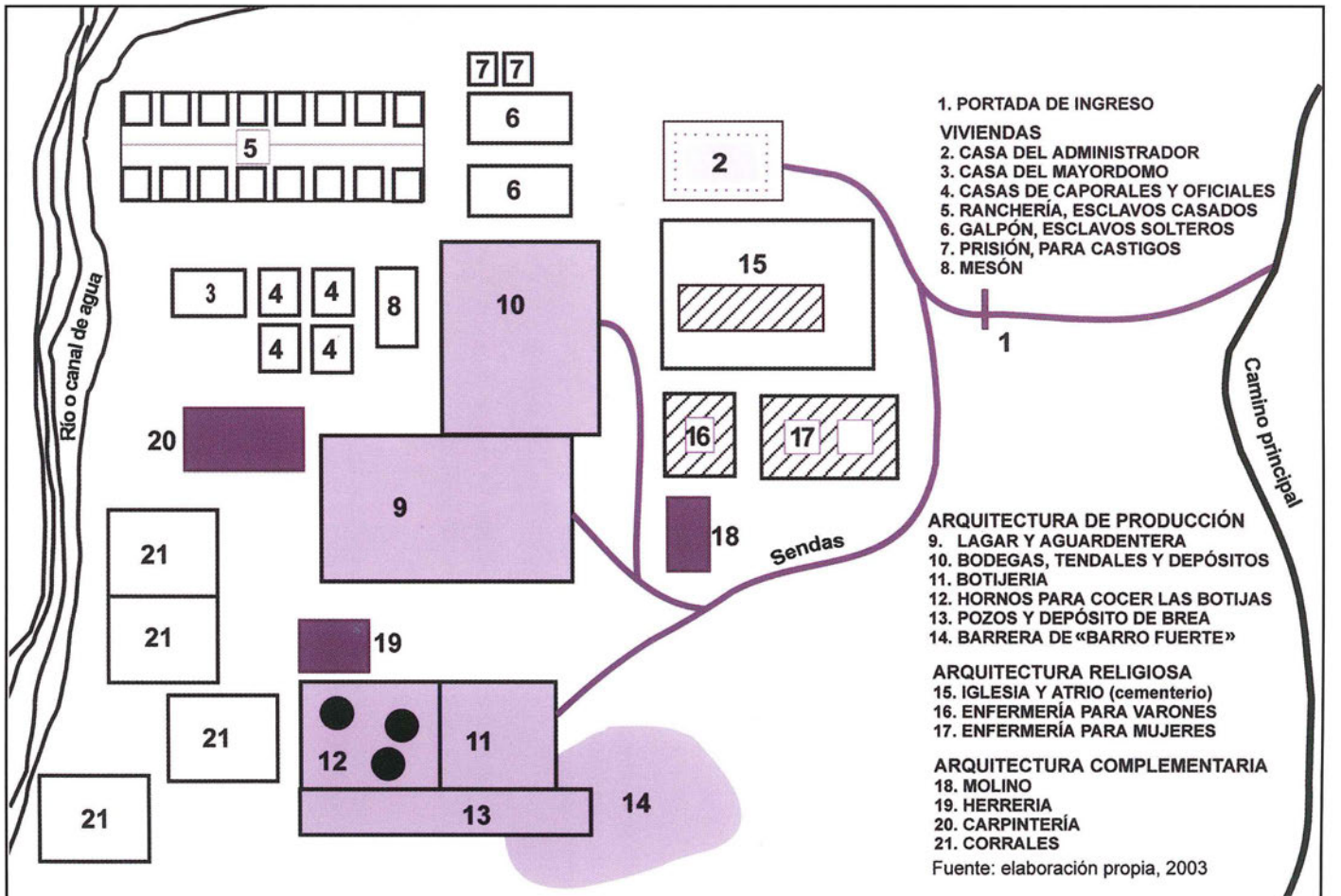
[24] El historiador Pablo Macera investigó en 1977 un total de 97 haciendas jesuitas, de las cuales nueve estaban ubicadas geográficamente en el departamento de Ica y, al mismo tiempo, eran viñedos. Estas son las siguientes: San Jerónimo de Ica, Macacona, Cóndor, Tierras de Santa Lucía, San José de Ocucaje, Humay, Santa Cruz de Lancha, Belén y su anexo Chavalina, San José de Nasca y su anexo La Ventilla, y San Xavier de Nasca. Para un análisis más profundo de estas haciendas es imprescindible estudiarlas individualmente, tanto para establecer con claridad todos sus anexos como para determinar cuáles producían vinos y aguardientes, y cuáles producían solamente vinos. Los estudios en torno de las haciendas vitícolas de la costa sur-medio del Perú están lejos de haberse agotado.

[25] La aguardientera era el estanque resuelto en ladrillos enlucidos en cuyo interior se colocaban los tinajones llamados enfriaderas. Estos tinajones de gran capacidad recibían el destilado del mosto o aguardiente, que provenía de la falca, artefacto precursor de los posteriores alambiques.

[26] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, ff. 24-25v.

[27] Se denominaba cuartel al área de cultivo modular, de forma rectangular alargada, dentro de la cual existían, por lo general, cuatro pozas o espacios rehundidos. Su objeto era mantener durante el mayor tiempo posible la humedad en el suelo después de cada riego. La extensión de cada cuartel era de media fanegada, medida que corresponde a aproximadamente 14.500 metros cuadrados.

[28] La referencia del documento «[...] alindan las dichas tierras con un ramadal que esta por encima del rio de Jumana [...]» se refiere a la cuenca actual del río Nasca en el trecho que se une con el río Grande. Perdura en la actualidad la denominación de cerro Jumana en la confluencia de ambos ríos.



Esquema de la arquitectura de las haciendas jesuitas de Nasca

y eran intensamente explotados. En primer lugar, en estos bosques ralos pastaba libremente el ganado asnal y mular, usado en todas las faenas de las haciendas. La madera de huarango era utilizada para hacer «cuartones y cuartoncillos», que eran las vigas usadas para sostener las techumbres en la mayor parte de los recintos, cuartos y habitaciones de la hacienda. Debido a que no se trata de una especie de gran tamaño, resultaba imposible trabajarla en grandes piezas de carpintería; sin embargo, con frecuencia fue usada para labrar balaustres de puertas y ventanas.[29] También fue empleado para hacer carbón de leña, tan necesario para el funcionamiento de la falca en el destilado del aguardiente de uva. De manera similar, resultaba imprescindible para cocer las botijas, labradas en arcilla cruda en las «botijerías», y luego quemadas y templadas en los hornos dispuestos para ese fin. Por último, el carbón de leña era utilizado en los hornos de brea, en los cuales se hacía hervir los panes de alquitrán hasta volverlos líquidos, con la finalidad de empegar interiormente las botijas de arcilla cocida y lograr que quedaran, de esta suerte, selladas y sin porosidades.

Es importante señalar que, cuando se llevó a cabo el inventario de los bienes de la Compañía de Jesús, después de la expulsión ocurrida en 1767, esta propiedad fue anexada[30] como perteneciente a la hacienda de San Francisco Xavier y puesta a la venta como tal:

Tierras de Coyungo [al margen]

> Ytem se le entregaron y se dio por recivido de las setenta y dos fanegadas doze collos de tierras de monte que llevan el nombre de COYUNGO y se comprehenden en los numeros uno y dos de la menzura con la exprecion de estar encarrisadas tener gramadales, espinales y guarangos destinadas para pastos [...].[31]

4. **Majuelo del Padre Alouru.** Se ignora en qué fecha fue anexada esta propiedad a la hacienda San Joseph.[32] Tampoco se conoce su extensión. Sin embargo,

---

[29] «Iten otra puerta grande de balaustres de dos hojas de guarango que da entrada a un saguan el cual tiene un arco cubierto de yeso y dicha puerta con llave y cerrojo corrientes [...]». AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 43, cuad.2, 1767, f. 18v.

[30] «[...] se cometieron a mi el presente escribano sentando las diligencias para la puntual observancia y que por mi dicho escribano se saque una copia de la Partida en que se trata de las tierras de Collungo [Coyungo] y se halla en el promptuario de las de San Joseph para que se agreguen a el de esta respecto de estar en propiedad como a la de serle tan util. Asi lo proveyeron y firmaron de que doy fe. Juan Garcia de Algorta, Don Bartholome Garcia Ramos=Marcos de Rivera y Alvear=Fermin Jose de Robles=Antonio de Landaluce=Antemi Jose Casimiro Cavezudo Escrivano Publico». AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 63, cuad. 15, 1769-1772, f. 16.

[31] AGN, Temporalidades, Títulos de Hacienda, San Xavier de la Nazca (1767-1775), leg. 51, f. 23v.

[32] «Primeramente un testimonio de los titulos de las tierras donde esta plantado el majuelo que llaman de el Padre Alouru». AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, f. 5.

debió ser pequeña, posiblemente de cuatro fanegadas o menos, ya que se trataba de una «majuelo» o tierras en las cuales las plantas de vid eran aún jóvenes, es decir, sarmientos plantados hacía poco tiempo.

5. **Estancia de Lacra.** Aún no ha sido posible establecer el año en el cual la Compañía de Jesús entra en posesión de las tierras de Lacra. En 1640 le fueron confirmadas en propiedad a doña Mariana de Pastrana, cuyos linderos iban desde «[...] unos paredones viejos que llaman Tucume pasando el río que atraviesa el valle del Changuillo para Aguayuri [actual Pampa Huayurí] e incluirse en el valle de Lacra el alfalfar y tierras que posee Lorenzo Sanchez [...]».[33]
En el inventario de bienes de Lacra figura una «[...] pieza de vivienda [...] con el cubierto de totora con horcones, madres y baras de guarango y una ramada de semejante cubierto [...]»[34] y una pequeña capilla con su respectiva sacristía. Sin embargo, lo más significativo es que tuvo una bodega con dos habitaciones, donde se recibían los vinos y aguardientes producidos en las haciendas San Joseph y La Ventilla.[35] Se trataba, entonces, de un pequeño centro de acopio de las botijas, que eran luego conducidas a través del camino del valle del río Grande hasta Puerto Caballa para ser embarcadas. Por otro lado, Lacra también era una estancia con bosques de huarango, donde se criaban libremente asnos y mulas.[36]

6. **Estancia de San Antonio de Locchas.** Esta posesión se hallaba situada en las proximidades de la doctrina de Laramate, provincia de San Juan de Lucanas, en el actual departamento de Ayacucho. La distancia existente entre Locchas y la hacienda de San Joseph era de unos 85 kilómetros. La propiedad fue donada por un curaca de la localidad a Sancho de Córdoba, encomendero de Laramate. No se conoce en qué año ni bajo qué circunstancias la propiedad pasó a manos de la Compañía de Jesús. Lo que sí se sabe es que, a través del tiempo, se le fueron incorporando otras pequeñas propiedades y hasta simples parcelas, de las cuales es posible hacer un seguimiento documental detallado. Estas configuraron los anexos de Ingaguasi, Tocaguasi y Cassoni. Las tierras más grandes

---

[33] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 14, cuad. 312, 1640, f. 47.

[34] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, ff. 25 y 26.

[35] «Yten una bodega de dos piezas en que se reziven los caldos que vienen para conducirse a la playa de las haciendas de San Joseph y la Ventilla [...]». AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, f. 26.

[36] En una reclamación del 11 de abril de 1778, en la cual Bartolomé Torres exige a las autoridades que le hagan efectivo el pago de su salario del último año, este señala que en Lacra hay quinientas mulas que pastan libremente y no en potreros, por lo cual los robos son muy frecuentes, ya que solamente están a cargo de los animales el demandante y dos esclavos. AGN, Sección Supremo Gobierno, leg. 111, cuad. 1783, 1778, f. 1 y 1v.

se hallaban en la quebrada de Socos y los restantes estaban situados en los diversos pisos ecológicos andinos hasta llegar a Ingaguasi, que se ubicaba en plena puna rígida. La suma de todas estas parcelas dio como resultado un total de 27 fanegadas.[37] Desde un comienzo, su orientación fue definitivamente la de una estancia ganadera.

Tanto en Locchas como en sus anexos se criaban diversos animales que, para mediados del siglo XVIII, habían alcanzado un total de 238 piezas de ganado vacuno, 545 piezas de ganado ovino y 516 de ganado caprino.[38] En otro de los inventarios trascritos, aparece reseñada en Locchas una vivienda con techumbre de vigas de aliso y correas de maguey, con el cerramiento resuelto usando paja de altura.[39]

7. **Puerto Caballa.** Se trata de la caleta situada al norte de la desembocadura del río Grande en el Océano Pacífico. Tomando en consideración la producción de vinos, vinagres, aguardientes y pasas en las haciendas jesuitas del valle de la Nasca, es posible afirmar que el ochenta por ciento de la producción era enviada a Lima. El resto se dividía de la siguiente manera: el cinco por ciento se remitía a los colegios en calidad de primicia; otro cinco por ciento se intercambiaba localmente con otros productos —panes de azúcar, chalonas o carne seca, aceite, sal y otros alimentos—; y el restante diez por ciento se repartía entre el consumo de los operarios de las haciendas, del capellán y de las enfermerías, y la entregada en limosna. El transporte del producto a Lima no se podía realizar por vía terrestre, ya que la distancia era de por lo menos 440 kilómetros y para recorrerla había que atravesar varios desiertos, en los cuales, además, escaseaba el agua. La solución consistió en utilizar la vía marítima y, por lo tanto, conducir las botijas en angarillas y a lomo de bestia a través del valle del río Grande.

   La distancia total entre la hacienda San Joseph y Puerto Caballa era de unos 75 kilómetros. Sin embargo, a lo largo del valle, los jesuitas contaban con varias propiedades que servían de puntos de descanso y reabastecimiento de agua y alimentos, sin contar que la mayor parte de las riberas del río a partir de Coyungo, hacia la desembocadura, estaba conformada por bosques de huarango, que proveían trechos de sombra y alimento para los animales de carga.

   El transporte de las botijas de vinos y aguardientes se realizaba entre los meses de octubre y diciembre. Estos se acopiaban en un pequeño rancho situado en la playa de Puerto Caballa. La mano de obra utilizada para ello era principalmente la de los esclavos, acompañados por mulas pertenecientes a las haciendas. De

[37] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 20, 1772-1798, 8 ff.

[38] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, f. 27.

[39] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 93, cuad. 2, 1767, f. 26v.

hallarse los esclavos ocupados en otras labores, se contrataba a arrieros para que condujesen con recuas de mulas no solamente las botijas a Caballa sino los avíos para las haciendas que llegaban por barco, balandra o chinchorro a esa caleta. Entre los productos que llegaban por mar se pueden señalar los peroles, pailas y demás instrumentos para las falcas; herramientas para la labranza; pescado seco —usualmente tollo o *deania calceus*—, que era consumido tanto por esclavos como por los restantes habitantes de la hacienda los días viernes y demás de guardar; medicinas para las boticas de las enfermerías; rosarios ordinarios; ropa para los esclavos; incienso de Castilla para el uso de los capellanes; cera para fabricar velas; «coquitos de Chile» para dar como premio a los niños; panes de brea para el empego interior de las botijas; pólvora fina para cazar animales nocivos; y pólvora ordinaria para los fuegos artificiales que los esclavos acostumbraban en las festividades.

El rancho de Caballa era una edificación muy elemental, formada por tres habitaciones de caña enlucida con barro y techumbre con vigas de sauce y cañas de totora. También había dos ramadas hechas con armazón de sauce y techo de totora para proteger del sol los aguardientes y vinos. Los documentos reseñan que no quedaba nadie a cargo de las botijas, ya que se trataba de un paraje aislado y solitario, de difícil acceso. El rancho y las ramadas eran utilizados en forma conjunta por las haciendas de San Joseph y San Francisco Xavier.

Mientras que en 1616 comenzaba a germinar el proyecto de la hacienda San Joseph, en 1619 el Colegio Máximo San Pablo de Lima recibió, en donación, la hacienda San Pablo, con lo cual se dio inicio a la presencia de este colegio en el valle, que se consolidó recién en 1657, cuando los jesuitas recibieron en donación la hacienda de San Francisco Xavier. Las propiedades vinculadas con el Colegio Máximo de Lima fueron cronológicamente las siguientes:

1. **Hacienda San Pablo**. Esta se hallaba situada colindando con la hacienda La Ventilla[40] y tenía una extensión de 25 fanegadas. Si bien ya contaba con un viñedo, rápidamente los jesuitas comenzaron a mejorar su plantío de vid. Para mediados del siglo XVIII, contaba con 20.152 parras plantadas y se encontraba en plena producción de vino y aguardiente. En el inventario de bienes realizado en 1769, aparece reseñada la vivienda principal rodeada por una galería techada. El interior de la vivienda era de extrema sencillez: algunos dormitorios, cocina y despensa, y un ambiente que servía de refectorio. Es significativo que aparezca una breve información acerca del galpón, que era la edificación comu-

[40] «Por la cavecera baja linda con tierras de La Ventilla y una quincha que corre de traves. Por un costado tiene el rio de El Ingenio y por la otra la orilla del cerro y el guarangal [...]». AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 63, cuad. 15, 1769-1772, f. 5.

La hacienda San Joseph y sus anexos

Nombre de la propiedad	Año de adquisición	Medio de adquisición	Extensión (fanegadas[1])	Número de esclavos	Esclavos en 1767	Dedicación
Hacienda San Joseph	1616	Compra	29	96	278	Viñedo
Parral de Lucana	1636	Donación	4	Ninguno	Ninguno	Viñedo
Tierra de Gramadal y Guarangal de Usaca	1665	Compra	16[2]	Ninguno	Ninguno	Huarangal[4]
Hacienda La Ventilla	1706	Compra	23	17	(3)	Viñedo
Majuelo del P. Alouru	¿?	¿?		Ninguno	Ninguno	Viñedo
Estancia de Lacra	¿?	¿?	¿?	Ninguno	05	Depósito, ganadería mular y huarangal
Tierras de Coyungo	1706	Compra	72	Ninguno		Huarangal
Estancia de Locchas[5]	¿?	¿?	27	Ninguno	Ninguno	Ganadería vacuna, ovina y caprina
Puerto Caballa						Depósito

1. La fanegada es una medida de superficie que corresponde exactamente a 28.956 metros cuadrados.
2. En los documentos relativos a Usaca no aparece reseñada su extensión, pero se hace referencia al precio de compra (cuatrocientos pesos). Una fanegada de huarangal solía tasarse, a mediados del siglo XVII, en 25 pesos, por lo cual se ha deducido que la propiedad debía tener unas 16 fanegadas.
3. Los esclavos vinculados con el Parral de Lucana y la hacienda La Ventilla (anexa) fueron inventariados —después de la expulsión de los jesuitas— junto con los de la hacienda San Joseph.
4. Por huarangal se entiende un bosque de huarangos *(acassia macranta)*, que constituyen un tipo de acacia.
5. La estancia de Locchas estaba ubicada en el actual distrito de Laramate, provincia de Lucanas (Ayacucho), y tenía los anexos de Incaguasi, Tocaguasi y Cassoni.

nitaria destinada a los esclavos solteros, separados por género. La información es indirecta, ya que pertenece al inventario de la carpintería y no se describen con claridad las habitaciones que lo componían. Sin embargo, informa de un ambiente cerrado por un postigo de roble de 2 1/4 varas[41] de alto y 1 1/2 de ancho, y ventilado por una ventana de balaustres torneados. También reseña «la pieza del cepo», en la que se aplicaban los castigos corporales a los esclavos. El techo del galpón estaba sustentado por tres horcones de huarango y vigas de la misma madera. El cerramiento lo formaban cañas y palos. Finalmente, también se anotan «5 puertecitas aforradas de pellejo». Los esclavos eran encerrados con llave cada noche con objeto de que no escapasen y de evitar así los vínculos extramatrimoniales.

[41] La vara castellana o de Burgos equivalía a 83 centímetros.

En el listado de bienes relacionados con la herrería de esta hacienda, aparece «Item por otra [chapa] en el quarto donde se guarda [a los negros] y esta puesta en la puerta del galpon de los negros con su cerrojo corriente».[42] Es importante señalar que esta hacienda contaba también con una pequeña enfermería, aunque muy maltrecha y limitada a una sola habitación.

En cuanto al aspecto productivo, tenía un lagar y dos lagaretas en las cuales funcionaban una «puntalla y dos puntallitas»; varias bodegas; y una aguardientera con su respectiva falca y enfriadera, motivo por el cual se sabe que, además de vino, también producía aguardiente. En el inventario se hace el comentario de que tiene «[...] nueve cañones asentados en la aguardentera de mejor calidad que los de San Xavier por lo que los aprecio en 40 pesos cada uno [...] y 9 cabezas que sirven de tapa a los fondos en tiempo de las sacas de aguardiente [...]».[43]

2. **Hacienda San Francisco Xavier.** Recién a comienzos del siglo XVIII se resolvió la disputa en torno de la propiedad de esta hacienda, que perteneció inicialmente al licenciado Francisco Cabezas Jirón y Solano, quien había adquirido sus tierras comprando parte de estas a Mateo Sánchez en 1630 y a García Núñez de la Parra en 1633. Unos años más tarde, en 1644 y con la intención de extender su hacienda —que por entonces se llamaba San Antonio de Buenavista—, compró unas tierras a los indios de Palpa. Poco después la compra fue declarada nula, ya que se trataba de tierras entregadas a indígenas para su propio sustento y beneficio. La disputa se resolvió en breve, cuando don Francisco Cabezas aceptó pagar 2.430 pesos por la composición de las tierras en querella.[44]

   En su testamento, fechado en 1657, Cabezas donó en vida toda su hacienda de 76 fanegadas al Colegio Máximo de Lima, con la condición de que se hiciese efectivo por dos años consecutivos el pago de 2.750 pesos y que, además, le siguiesen sustentando económicamente hasta su muerte, a partir de la cual debían realizarse misas para el eterno descanso de su alma. A la muerte de Cabezas en 1664, el testamento fue impugnado por sus familiares y se originó, de este modo, un largo conflicto de intereses que culminó recién en 1735, cuando la Compañía de Jesús aceptó pagar a los querellantes la suma de 1.450 pesos. Si bien el pleito fue largo y complicado, los jesuitas continuaron administrándola de 1657 en adelante. En 1680 la propiedad contaba con unas cien fanegadas,

[42] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 63, cuad. 15, 1769-1772, f. 66.

[43] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 63, cuad. 15, 1769-1772, f. 66v.

[44] BN, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, Fondo Jesuitas n.º 408, Títulos de la Viña de San Xavier, 1646, Títulos de Propiedad 216 y 222, ff. 70 y ss.

ya que se habían añadido varias viñas compradas en diversos momentos[45] y reunía más de 26 mil parras productivas. La propiedad se extendía desde el denominado Tambo del Inga hasta Changuillo y cubría una distancia de cuatro kilómetros (Cushner 1980: 195).

3. **Parral de Cavella.** Durante el siglo XVII, esta pequeña parcela de viña (tenía solamente cuatro fanegadas) fue la única compra que realizaron los jesuitas en el valle de la Nasca. El propietario fue el indio principal de dicho valle, don Tomás de los Reyes, quien vendió en 1658 al padre Francisco de Irarqui el censo de ochocientos pesos que pesaba sobre el señalado parral.[46] En los inventarios realizados después de la expulsión de los jesuitas, se refieren a esta propiedad como «un trozo de viña grande» y no se describe arquitectura alguna asociada con el predio.

4. **Parral de Arpicho.** Esta propiedad, de la cual se desconoce la extensión exacta, perteneció a Antonio Guerrero Farfán, a quien le fue embargada debido a sus crecidas deudas. Posteriormente se puso en remate público y fue adquirida el 2 de septiembre de 1713 por Joseph de Aguilar y Velasco, por encargo del hermano Julio Díaz, de la Compañía de Jesús, administrador de la hacienda San Pablo. Se pagó por ella seis mil pesos de contado. El título de propiedad hace referencia a una vivienda, un lagar con su respectiva puntalla, bodegas y una aguardientera con «[...] una paila con cabeza de cañón de cobre de sacar aguardiente».[47]

5. **Hacienda Llipata.**[48] Se trata de una hacienda que fue comprada por el hermano Jacinto de Alsívar —administrador de las haciendas San Pablo y San Francisco Xavier— a nombre del Colegio Máximo de Lima, el 29 de mayo de 1739, a su propietario, don Tomás García Jiménez, «vecino de éste valle y alcaide del Puerto de Caballa», por la suma de dos mil pesos de a ocho reales.[49] La hacienda constaba de sesenta fanegadas entre tierras buenas, malas y pedregosas, algunas montuosas y otras que eran bosques de huarango. La descripción de la propiedad

---

[45] Al respecto Cushner (1980: 43) señala textualmente que «[...] para mediados del siglo XVIII la hacienda [de San Francisco Xavier] había crecido hasta la 1332 hectáreas». El autor no señala la fuente de esta aseveración, que indicaría que la hacienda llegó a tener 444 fanegadas. Haciendo una revisión cuidadosa de los documentos que he consultado, resulta evidente que la hacienda llegó a tener solamente un total de 165 fanegadas, que corresponden a 495 hectáreas, con lo cual los datos presentados serían una sobreestimación de la real extensión de la hacienda San Xavier.

[46] AGN, Sección Temporalidades, Colegios, Colegio San Pablo, Lima, leg. 21, doc. 21, 1658, 3 ff.

[47] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 24, 1713, ff. 24-29v.

[48] En las fuentes documentales esta hacienda aparece indistintamente con el nombre de Llipata, Illipata o Llicapa. En la actualidad existe en la misma zona el distrito de Llipata, provincia de Palpa, departamento de Ica.

[49] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 10, cuad. 222, 1655, f. 116.

indica que estaba dedicada en parte al cultivo de la vid y que solamente tenía un pequeño rancho de vivienda, un molino, algunas oficinas y una carbonera en el huarangal.

Es importante señalar, sin embargo, que los jesuitas no llegaron a explotar esta hacienda en forma directa ni tampoco extendieron en ella el cultivo de la vid sino que

> [...] desde antes de la expatriacion de los jesuitas se entregaron en arrendamiento las citadas tierras considerando sin dudas mas utilidad por este medio que por el de cultibarlas respecto de la incomodidad de la distancia de mas de dos leguas que median y me parece que por este motivo hicieron huerta en dichas tierras los padres jesuitas desde el año de 39, que las compraron [...].[50]

6. **Puerto Caballa.** Era la ensenada próxima a la desembocadura del río Grande y el sitio de embarque de las botijas de vino, vinagre, aguardiente y petacas de pasas, que debían ser transportadas a Lima. Como ya se señaló líneas antes, se trataba de un pequeño rancho con dos ramadas, bajo las cuales se acopiaba la producción en las semanas previas al embarque, lo que solía ocurrir entre los meses de octubre y diciembre de cada año. La dedicación de estos meses al acopio de la producción se ven confirmados en: «Item quedan en las bodegas del Puerto de la Caballa, Coyungo y en estas de la hazienda 4065 votijas para embarcar en esta forma las 906 de aguardiente, 1901 de vino costeño, 918 de vino ordinario y 340 de vinagre [...] De cuias partidas y [roto] y de lo demas que se expressa me hago cargo oy dia 21 de Octubre de 1767».

ARQUITECTURA Y PODER

Si bien se ha podido ver que las dos haciendas principales tenían, a su vez, varias haciendas, fundos, estancias y parcelas anexadas, lo cierto es que la administración se hallaba centralizada en las dos principales: la hacienda San Joseph, que pertenecía al Colegio de la Transfiguración del Cuzco, y la hacienda San Francisco Xavier, que pertenecía al Colegio Máximo de Lima. En cada una de ellas residía un hermano coadjutor que se desempeñaba como administrador general de esta y de sus propiedades adjuntas.

Si se dejan de lado la estancia de San Antonio de Locchas —que además se hallaba ubicada en los Andes— y sus anexos, y la hacienda de Llipata, que fue arrendada y transformada en una huerta de frutales, las restantes propiedades se orientaban hacia

[50] AGN, Temporalidades, Sección Títulos de Hacienda, San Xavier de la Nasca, leg. 63, cuad. 8, 1769-1772, f. 12.

La hacienda San Francisco Xavier y sus anexos

Nombre de la propiedad	Año de adquisición	Medio de adquisición	Exrensión (fanegadas[1])	Número de esclavos	Esclavos en 1767	Dedicación
Hacienda San Pablo	1619	Donación	25	¿?	[2]	Viñedo
Hacienda San Francisco Xavier	1657	Donación	76	¿?	304	Viñedo
Parral de Cavella	1658	Compra	23	Ninguno	Ninguno	Viñedo y huarangal
Parral de Arpicho	1713	Compra	¿?	Ninguno	Ninguno	Viñedo
Hacienda Llipata	1739	Compra	60	4	¿?	Huerta, huarangal y carbonera
Puerto Caballa	---				[3]	Depósito

1. La fanegada es una medida de superficie que corresponde exactamente a 28.956 metros cuadrados.
2. Los esclavos de esta hacienda fueron inventariados junto con los de la hacienda San Xavier.
3. Los documentos reseñan que no quedaba nadie a cargo, aun en época de acopio de botijas, ya que se trataba de un paraje aislado y solitario, de difícil acceso.

el cultivo de la vid. Esta les permitía obtener cuatro productos comerciables: vinos de diversas calidades, aguardientes de diversas categorías, vinagre y uvas enjugadas al sol y transformadas en pasas.

Evidentemente, este hecho significaba que, en conjunto, todas estas propiedades requerían de un flujo de agua importante para poder regar las plantas de vid durante por lo menos las dos terceras partes del año. El río Grande y el río El Ingenio son portadores solamente de aguas estacionales —provenientes de las vertientes andinas— durante los meses comprendidos entre diciembre y abril como límite máximo y, aun así, no es frecuente que el agua sea un elemento abundante en la región.

Los administradores jesuitas debieron tomar diversas medidas para asegurar que el agua no faltase en el momento en que más se necesitaba. De más está decir que las relaciones entre los administradores de las señaladas haciendas fueron, la mayor parte del tiempo, bastante tensas y que ello se debió, en gran medida, a la constante escasez de agua y a los problemas derivados de ella. De esta situación existe una multiplicidad de ejemplos, entre los cuales podemos citar el siguiente:

> [...] a las orillas del río del Ingenio tiene en colegio de San Pablo dos viñas llamadas de San Pablo y de San Javier y en el commedio tiene otra viña el colegio del Cuzco y se llama San Joseph todos beben de un pequeñísimo río sin haber en el obra de cal y canto ni estar tajados los riegos en el tiempo de haber poca agua que trae el río: y otros tres

> hacendados uno superior, y dos casi en frente de San Pablo tienen entre todos otros nueve días de mita en que cada qual en su vez se lleva también todo el río [...].[51]

La primera providencia que se tomó fue la de construir canales de riego o acequias, siempre que fuera posible, mediante la derivación del agua de los ríos o su captación de algunos manantiales. El ejemplo más destacado puede hallarse en el caso de la hacienda San Francisco Xavier, debido a que esta se hallaba ubicada en la parte más baja del valle y, por lo tanto, resultaba la más perjudicada al momento del reparto de los turnos de riego. Para paliar esta cíclica situación, el hermano coadjutor Ignacio de Bengoa, administrador de la señalada hacienda, proyectó e hizo construir, en 1704, una acequia que partía desde la hacienda San Pablo —perteneciente al mismo Colegio—, debido a que en ella existían unos manantiales o puquiales utilizables durante todo el año. La construcción del canal de agua fue concluida en poco más de dos semanas. Esta obra, sin embargo, motivó un largo conflicto entre los administradores de las dos haciendas, porque, entre otras cosas, un tramo de dicha acequia atravesaba el terreno perteneciente a la hacienda La Ventilla, anexa de San Joseph. El hermano coadjutor de la hacienda Joseph argumentaba que

> [...] Esto supuesto dice el hermano [Diego de] Murga que tiene por injusta la nueva azequia. La razón es, porque se quita a San Joseph el libre uso del agua de los remanentes de San Pablo y el majuelo cara al río; y de la posesión que de este tenía siempre se daba información en caso necesario. Ni obsta que decir que la viña de La Ventilla por estar algo superior a la de San Joseph es la que tiene más derecho a dichos remanentes [...] y si por primera tiene mejor derecho la viña de San Pablo que La Ventilla, y esta mejor que la de San Joseph siguiese que la de San Joseph ha de tener mejor derecho que la inferior de San Xavier y en la nueva azequia queda San Xavier de la mejor condición y la de San Joseph contra de la naturaleza de las cosas [...].[52]

El litigio se prolongó por más de un año, involucró a los rectores de ambos colegios y finalizó cuando a ambos administradores se les conminó a ceder y repartir por igual los beneficios de riego que producía la acequia en cuestión, la que retuvo, a través del tiempo, el nombre de acequia de Bengoa. Sin embargo, cuando, después de 1767, se inició el largo proceso de inventario de las propiedades de la Compañía de Jesús, la señalada acequia fue considerada como propiedad exclusiva de San Xavier. En los autos de los inventarios y demás diligencias de la hacienda San Francisco Xavier que precedieron la posesión que se adjudicó al subastador don Carlos José de Guisla, se lee lo siguiente:

---

[51] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 31, cuad. 600, 1701, s./f.

[52] AGN, Sección Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, leg. 31, cuad. 600, 1701, ff. 2-10v.

> Que respecto de haberse costeado la azequia de cal y canto que llaman de Bengoa por los jesuitas extinguidos administradores que fueron de San Xavier y en terreno de esta hacienda para conducir por ella el agua del pequeño puquio de la Hacienda nombrada San Pablo para auxiliar a la dicha de San Xavier en tiempo de escases se ha de continuar sin alteracion este derecho, practica y posecion sin que a dicha agua se introduzga de manera alguna el comprador de la de San Josef.[53]

La segunda medida que se tomó con respecto a la escasez del agua fue la de establecer estrictos turnos para el riego. La disposición había sido refrendada por el Juez de Aguas de Ica en 1747, y estipulaba que las haciendas San Joseph y San Xavier debían recibir el agua de día, argumentando que se hallaban en la cabecera del río y que las restantes haciendas del valle recibirían sus aguas por las noches en sus estanques. Estas disposiciones no solo confirman la estructuración obvia de turnos de riego sino el trato preferencial que habían obtenido los jesuitas en el valle de la Nasca en relación con las restantes haciendas.

Finalmente, en una clara demostración de poder, también lograron un control casi exclusivo del agua frente a los pequeños chacareros que tenían sus parcelas a la vera del río. A mediados del siglo XVII y a solicitud del padre procurador Miguel Garrido, obtuvieron una disposición gubernamental que prohibía hacer sementeras y, por lo tanto, cultivar en las proximidades del río. Esta ordenanza afectaba a todos los pequeños propietarios de terrenos desde el pueblo de Otoca, a 45 kilómetros valle arriba del río El Ingenio, hasta llegar a las haciendas jesuitas. El mandato especificaba:

> Que conforme a los dispuesto por el dicho Juez de Aguas de la ciudad de Ica, comisionado por el Superior Gobierno en el mencionado año de setencientos quarenta y siete los chacareros del valle del Ingenio y de Octoca desde el nacimiento del rio de este nombre, Pueblo de Lucanas no puedan, ni deban (hasta llegar el agua a las Haziendas) hacer sementeras de agi ni de otros frutos desde el mes de mayo hasta el de febrero de cada año, por el peligro de perderse dichas haciendas con los robos de agua, segun y como esta ordenado bajo de graves penas por decreto del mes de junio del año pasado de setecientos treinta y ocho por representaciones que se hicieron al Superior Gobierno sin perjuicio de lo concedido a algunos indios para que usen de la agua desde el sabado por la noche hasta el domingo por la tarde de cada semana en que la deben dejar correr libremente por la madre del rio [...].[54]

Por otro lado, también se vieron afectados todos los esclavos de ambas haciendas, quienes solían tener minúsculas parcelas cultivadas próximas al río o a la acequia de Bengoa, en las cuales sembraban algunos vegetales para su propio consumo, tales como ají, camotes y choclos. Además, solían tener una que otra cabra u oveja y algunas aves

---

[53] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, f. 6v.

[54] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, f. 7v.

de corral. La ordenanza especificaba que debía respetarse desde mayo de un año hasta febrero del siguiente, con lo cual dicha prohibición abarcaba nueve meses de cada año. De no llegar a respetarse esta disposición, los afectados podían solicitar una «vista de ojos» al gobierno local y, acto seguido, las chacras eran destruidas. La norma era clara y señalaba que «[...] no se han de permitir sementeras en las chacarillas de ambas haziendas y sus anexas por las orillas del rio o azequia principal desde la de San Pablo hasta La Ventilla, San Josef ni de esta a la de San Xavier que es la ultima por los mutuos prejuicios que se ocasionarian a la viña de dichas haciendas y esta pribacion ha de comprehender a los negros de ambas Haziendas y a los mismo posehedores de ellas».[55]

Evidentemente, el argumento que lo sustentaba era que las haciendas jesuitas de viña eran las más importantes del valle y su producción debía ser asegurada, aun a costa de prácticamente controlar toda el agua disponible en el río El Ingenio. Por otro lado, los administradores jesuitas consideraban innecesarias las pequeñas huertas de los esclavos, ya que, según ellos, estos recibían los alimentos suficientes para su subsistencia. La dieta de los esclavos estaba basada en el consumo de carne fresca de res, que supuestamente debía ser entregada siete veces por mes (aunque, muchas veces, esta era reemplazada por carne seca de ovinos y caprinos, y tampoco se cumplía lo establecido en cuanto a la cantidad y frecuencia). A esta debe agregarse el pescado seco, que era conducido por mar desde Lima hasta Puerto Caballa y que era distribuido entre los negros para los días de guardar. Los vegetales que formaban parte de su dieta eran, básicamente, el maíz y los frijoles, lo que significaba que no recibían otros condimentos más que sal u otros vegetales que hiciesen su dieta más variada. El consumo de cebollas, ajo, aceite de oliva, apio y aun tomates estaba restringido al administrador a lo largo del año y a la mesa de operarios durante los meses de la elaboración del vino y destilación del aguardiente.

Con esta estructura de poder plenamente establecida, el desarrollo de una arquitectura absolutamente eficiente, completamente adaptada al medio y resuelta a bajo costo, fue, sin duda, otro de los pilares que sustentaron su éxito productivo y comercial. Desafortunadamente, no han llegado hasta el presente las edificaciones pertenecientes a la arquitectura rural de las haciendas jesuitas estudiadas. Los sectores correspondientes a la arquitectura civil y a la arquitectura de producción han sido modificados totalmente y reconstruidos durante los siglos XIX y XX, debido tanto a la extensa sucesión de propietarios como al cambio en la orientación agrícola, que fue pasando de los viñedos al maíz y algodón a los cultivos de panllevar y otras especies de reciente introducción en el valle.[56] Sin embargo, ha sido posible comprender y estudiar muchas

---

[55] AGN, Sección Temporalidades, Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, ff. 7 y 7v.

[56] Puede señalarse que, en la segunda mitad del siglo XX, han sido introducidos en la región el cultivo del espárrago; el marigold *(caltha officinalis)*, utilizado en la preparación de alimentos tanto para aves como para el engorde de ganado; la paprika *(capiscum annuum)*; y las naranjas en la variedad tangelo.

de las características de esta arquitectura a partir de los documentos de archivo, los que, muchas veces, describían alguna parte de los inmuebles, casi siempre asociándolos a la producción, mientras que, en otros casos, se trata de los inventarios realizados después del extrañamiento de la Compañía de Jesús de las posesiones españolas y lusas de América.

El conjunto de las edificaciones arquitectónicas siempre fue establecido tomando en consideración dos elementos fundamentales: la proximidad a un río, que era la fuente de agua de la cual bebían todos, y la cercanía a un camino principal, que facilitaba la comunicación con las restantes haciendas, pueblos y aun ciudades. El terreno sobre el cual se hallaba edificada la hacienda solía estar delimitado por hitos, tanto naturales como artificiales (por ejemplo, maderos hincados en el suelo). El ingreso a la hacienda estaba claramente señalado por una senda de acceso que conducía a una portada de ingreso, de vano rectangular con un remate arquitectónico ornamental sobre el dintel muy simple pero que cumplía la función de indicar sin posibilidad de equivocación el ingreso al predio. En la parte posterior de la hacienda solía existir un acceso secundario, que conducía directamente al viñedo y que era empleado para hacer ingresar a la hacienda la cosecha de uva y otros pertrechos. En este caso, también era usual remarcar el vano con una portada. La antigua hacienda de San Francisco Xavier mantiene hasta hoy la portada principal de ingreso.

Si bien el conjunto arquitectónico de cada una de las haciendas de la Nasca actuaba como un todo, funcionalmente se hallaban divididas en tres sectores complementarios entre sí:

1. **Arquitectura civil, las viviendas.** Bajo esta denominación es posible agrupar los diversos tipos de estructuras de habitación existentes en cada hacienda. En primer lugar, estaba la casa del administrador, quien era un hermano coadjutor. Contra lo sostenido erróneamente durante años en el Perú, puede decirse que las casas haciendas de los jesuitas no eran de un lujo impresionante; se trataba siempre de edificaciones muy simples y elementales. Esta equivocación puede haber perdurado, sencillamente, porque se extendió exageradamente hasta las haciendas —actualmente inexistentes y de tal suerte más fáciles de idear en el imaginario popular— la leyenda en torno del «tesoro» que los jesuitas esconderían en el interior del Colegio Máximo de Lima, tesoro que los sucesivos inventarios y expropiaciones probaron inexistente. Otra posibilidad muy concreta es que la arquitectura rural jesuita no haya sido hasta el presente debidamente estudiada a la luz de las fuentes documentales disponibles.
   La vivienda en cuestión era muy primaria y, usualmente, estaba formada por un refectorio o habitación para tomar los alimentos, el que tenía, generalmente, de dos a más alacenas, una alcoba con un catre de cuero y una cocina con su respectiva despensa. En el inventario de la hacienda San Joseph puede leerse lo

siguiente: «Iten una pieza que sirve de refectorio con una puerta vieja de dos hojas de roble enrasadas en tabla de Chile y sus aldabas de fierro. Iten dos alacenas con puertas de dos hojas con cerrojo y llave corriente y su cubierto de estera de carrizo de tijera, horcones y madres de guarango [...]».[57] Todo el inmueble estaba rodeado por pilares de adobe sobre los cuales se apoyaba una ramada hecha con vigas de huarango y cubierta de carrizo. El objeto de dicha techumbre era proporcionar sombra a las paredes de la vivienda para lograr que esta fuese un poco más fresca ante las altas temperaturas que alcanza la zona durante una buena parte del año, debido a que está bordeada por pampas desérticas.

A corta distancia se encontraba la «ranchería», formada por las viviendas de los esclavos. El número de esclavos en las haciendas jesuitas de la Nasca estaba casi totalmente concentrado en las dos principales. Por un lado, en el segundo tercio del siglo XVIII, San Joseph contaba con 278 esclavos, de los cuales 148 eran varones y 130 mujeres. Contemporáneamente, San Xavier tenía un total de 304 esclavos. Era usual que el número de varones y mujeres fuese casi el mismo, ya que el interés de los religiosos era la estructuración de núcleos familiares con descendencia.

Estas «rancherías» eran las pequeñas moradas utilizadas por los esclavos casados y su familia. El diseño era llano y uniforme, de planta cuadrangular y con pocas habitaciones. Usualmente había un ambiente de uso múltiple, solo parcialmente techado, en el que, además, se hallaban el fogón y la zona para dormir, que podía estar compuesta por uno o más dormitorios. Las paredes y techos habían sido resueltos simplemente con carrizo revestido con una capa de argamasa de barro.

En las proximidades se hallaba otro tipo de aposento denominado galpón, ya que en él dormían congregados los jóvenes solteros, rigurosamente separados por género. Se trataba de edificaciones rectangulares alargadas, con una sola puerta de acceso y con ventanas pequeñas. Cada noche, después de tomar sus alimentos, eran encerrados con llave con el fin de proteger el honor y evitar comportamientos inmorales. Sobre la puerta de ingreso solía haber una campana que llamaba al recogimiento cada atardecer y al trabajo cada amanecer. Al respecto hay muy pocas descripciones documentales, aunque aparecen siempre brevemente mencionados, tal y como puede verse en el inventario relativo a San Joseph, en el cual se reseña «Iten un galpon cercado de pared de adobe con botijas por caballete con puertas de guarango [...] y sobre dicha puerta una campana mediana».[58]

---

[57] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, f. 11.

[58] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, f. 17.

Anexo al galpón se hallaba la prisión o «cuarto de cepo», en el cual existían siempre ingenios de hierro para constreñir y sujetar a los indisciplinados. No se sabe hasta qué punto estos eran utilizados, ya que los documentos consultados no tratan este aspecto. Sin embargo, es posible ver la situación existente de manera indirecta, mediante el inventario de las «prisiones» que se hizo en la hacienda San Joseph de la Nasca en 1767:

Prisiones [al margen]

Hagome cargo de trece pares de grillos que recibi por inventario en 4 de octubre de 1767

Hagome cargo de quatro pares de esposas de fierro de argolla a la garganta que asi mismo recibi por inventario.

Hagome cargo de tres pares dichas de manos que asimismo recivi por inventario.

Hagome cargo de tres pares de bragas corrientes que recivi por inventario del dicho dia 4 de octubre de 1767.

Hagome cargo de seis pares de prisiones mas que he mandado hacer nuebas las que constan en la quenta del fierro y se aumenta su cargo a esta

Hagome cargo de dos pares de prisiones con que vinieron dos negros remitidos por el Señor Director General el uno nombrado Joaquin Alexo y el otro Gaspar de los Reyes.[59]

Próximas a las viviendas de los esclavos se hallaban las casas de la dotación de trabajadores asalariados, que dependían del administrador. Dicho personal estaba organizado jerárquicamente de mayor a menor, comenzando por el mayordomo, que estaba a cargo de inspeccionar el trabajo general de todos. A continuación se ubicaban los caporales o capataces, quienes eran responsables de determinadas labores de organización y supervisión, tales como la fabricación de botijas, el destilado del aguardiente, el cuidado del ganado mular y asnal, etcétera. Finalmente, se hallaban los oficiales, quienes se encontraban asociados a los varios caporales. Con gran frecuencia todos ellos tomaban sus alimentos en la «mesa de operarios» y tenían señalada una ración de vino o aguardiente «de aguapié»[60] según los casos. Sus viviendas de tipo familiar eran básicas, con paredes de adobes, y techos armados con vigas de huarango y cobertura de carrizos.

En la misma zona que las viviendas señaladas, se hallaba un pequeño mesón o posada, destinado a los viajantes que venían a comercializar o a intercambiar algunos productos.

---

[59] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 4, 1767, f. 12.

[60] El «aguapié» es el vino o aguardiente de ínfima calidad. Ya con la primera exprimida de los granos de uva se obtenía un mosto de yema. Luego de colado el jugo de uva fermentado, se agregaba agua para dejar fermentar nuevamente el remanente de cáscaras y semillas, que se volvía a colar. El «aguapié» es el resultado de una cuarta y final adición de agua a las cáscaras de uva, siendo un producto de escaso valor comercial.

2. **Arquitectura civil, estructuras asociadas a la vinicultura.** Se trata del área edificada de mayor magnitud, ya que constituía la razón fundamental de la existencia misma de las haciendas. Esta, a su vez, se hallaba organizada en tres grandes áreas:

- **El lagar y sus dependencias.** La cosecha de uvas comenzaba a principios de marzo de cada año y concluía a finales de mayo.[61] Las uvas maduras eran cargadas en grandes cestos y, mediante el empleo de mulas, eran conducidas hasta un tendal, en el que se dejaban expuestas al sol por varios días para que así concentraran los azúcares. La variedad de uva utilizada era la negra corriente, conocida con el nombre de mollar.[62] En este tendal era escogida, y una parte se hacía secar hasta obtener las pasas de uva, que eran comercializadas en petacas, junto con las botijas de vinos y aguardientes. El resto de las uvas era trasladado hasta otra ramada, en la cual se hallaba el lagar, que, en muchos casos, podía ser más de uno. Allí se graduaba la puntalla o prensa y se procedía al apisonado de la uva. Los jugos se dejaban fermentar por espacio de tres o cuatro días dentro del lagar. Después, el líquido era colado mediante el uso de canastas que funcionaban como cernideros. Entonces se guardaba este mosto en las «botijas mosteras», en las que permanecía por espacio de entre ocho y diez días. Con los sucesivos trasiegos eran eliminados los conchos e impurezas del vino fresco. En las fuentes documentales, es frecuente que se describan algunos de estos ambientes, tales como

> Iten otro cuarto que sirve de guardar la passa con puerta de una hoja enrasada en guarango. [...] Iten un tendal donde se escoge la uva para el vino de cal y lajas de piedra. Iten una ramada mal cubierta de totora que cubre de el sol los lagares con horcones y madres de guarango. Iten seis lagaretas, dos de ellas con suelo de madera y las cuatro de cal y ladrillo [...] en esta dicha pieza esta la puntalla con un pozuelo de cal y ladrillo [...] Iten cuatro tinajones de guardar yeso molido y un escaño viejo de tabla de Chile [...] Iten en dicha pieza y en otras diferentes se hallan tres mil y seis cientos botijas mosteras [...] una puerta que cae a otra bodega [...] otra puerta de dos hojas enrasada de tabla de Chile [...] comunica a otra bodega [...].[63]

---

[61] Al presente, la cosecha se realiza desde enero hasta finales de marzo. Sin embargo, varios documentos de archivo señalan que, en el siglo XVIII, la cosecha comenzaba recién en marzo y se daba por concluida en mayo.

[62] En la actualidad, para la elaboración del aguardiente de uva o pisco se emplea, en el Perú, la variedad de uva denominada quebranta. No es posible que esta sea la antecesora de la mollar utilizada en los siglos XVII y XVIII.

[63] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, ff. 14 y 14v.

No todo el mosto que se fermentaba en el lagar era embotijado para hacer vino. Una importante proporción era trasladada a la aguardientera, en la que funcionaba una falca.[64] El mosto era calentado en peroles de cobre y sus vapores eran forzados a pasar a través de un «cañón» —lo que actualmente equivale al serpentín— hasta llegar a las botijas o «enfriaderas» que recibían el destilado por condensación. Para que el proceso funcionara se requería que las botijas estuviesen siempre bien frías. Para ello se ideó el recurso de colocar estas botijas dentro del «cajón de la aguardientera», que solía tener el piso acabado con lajas o con ladrillos. Luego se hacía ingresar agua corriente de riego que estaba en constante circulación, con lo cual se enfriaban las botijas y su contenido, que precipitaba como aguardiente. Una vez culminado el proceso, las botijas se sellaban con tapones de yeso y se llevaban a las bodegas para madurar por espacio de entre tres y seis meses. En los inventarios de la hacienda San Joseph de la Nasca, es posible hallar las partes que componían una aguardientera:

> Iten la aguardientera con cerco de adobes maltratado de el salitre por el pie [...] Iten nueve pailas corrientes con falcas de bronce fundido y cabezas de cobre de martillo y cañones de dicho cobre de martillo [...] Item el cajon de dicha aguardientera de cal y ladrillo con sus acequias de lo mismo [...] Iten diez y seis pilares de cal y ladrillo que sostienen una ramada hecha de madres de guarango, mangles y cañas de Guayaquil y estera de carrizo [...] Iten tres tinajas grandes y nueve botijas que sirven de enfriaderas [...] Iten cuatro ventanas de verjas de guarango sin puertas [...].[65]

En todo momento es posible observar que se trata de una arquitectura muy simple y fácilmente reemplazable, motivo por el cual no ha llegado hasta el presente. Los lagares y «aguardienteras» no tenían muros perimetrales sino, solamente, techumbres sustentadas por horcones de huarango y cubiertas con simples ramadas o tarimas de carrizos. Cuando era necesario contar con un piso firme y hermético, este era resuelto con un simple solado de ladrillos.

- **La botijería y sus dependencias.** Eran las instalaciones donde se labraban las botijas o envases para los vinos y aguardientes. En todo el valle eran frecuentes las vetas de arcilla de buena calidad y, por lo tanto, a corta distancia de las haciendas era posible hallar siempre una «barrera de barro fuerte». Las botijerías eran ambientes abiertos, techados solamente por una ramada, y en ellos —mediante el

[64] La falca era una suerte de alambique muy elemental. Estaba formado por una paila o perol grande de cobre, con tapa hermética. El mosto o jugo fermentado de uva era vaciado dentro de la paila. La falca se colocaba sobre una fuente de calor, para lo cual resultaba muy útil tener el carbón de leña de huarango. Cuando la temperatura aumentaba y los vapores intentaban salir, estos lo hacían por las «cabezas y caños de la falca» hasta llegar a las botijas que recogían el destilado.

[65] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, f. 15.

empleo de ruedas de alfarería— se fabricaban las botijas de arcilla,[66] de calidad burda, porosa, con desgrasante de medio a grueso y carentes de vidriado. Estas debían siempre llevar grabado el sello de la hacienda, tanto en la boca como en un costado de la vasija. Además, se dejaban orear a la intemperie por unos días y luego se cocían en hornos con carbón de leña. Los inventarios señalan que se produjeron varios tipos de botijas y tinajones según las diversas necesidades. Entre ellas pueden mencionarse las llamadas «mosteras», en las cuales se hacía fermentar el mosto hasta convertirse en vino; las «corrientes» y las «costeñas», que eran usadas para envasar el vino; y las «peruleras»,[67] que se emplearon exclusivamente para el aguardiente.

Ninguna de las botijas para vinos y aguardientes producidas en el virreinato del Perú era interiormente vidriada, por lo cual la superficie quedaba sumamente porosa. Las «mosteras» se dejaban así, ya que dicha permeabilidad facilitaba la fermentación del mosto. Por otro lado, las empleadas para la comercialización final de los productos alcohólicos debían estar internamente selladas para evitar las filtraciones y permeabilidades. Para ello se utilizaba la brea[68] caliente, con la cual se empegaba el interior de las vasijas. La brea era comprada en panes y tenía tres proveniencias: Amotape (Piura, Perú actual), Coquimbo (en el norte de Chile actual) y Nicaragua. Esta se colocaba en pozuelos y se calentaba hasta alcanzar el punto de fusión. Para que la brea embadurnara bien las botijas, el empego debía ser aplicado sobre la superficie aún caliente de las botijas. En relación con el embreado de las vasijas, puede verse que existía un conjunto de habitaciones y ramadas habilitadas para ese fin:

> Iten tres hornillas con sus pailas de fundición corrientes para cocer brea [...] Iten un pozuelo de brea refinada con que se empegaron cuatrocientas y cuatro botijas costeñas de vino [...].

---

[66] La arcilla era transportada bajo la forma de cargas con recuas de mulas. El material se trabajaba separando todas las impurezas para finalmente amalgamarlo con agua y luego colarlo en «dos albercas de cal y ladrillo para colar barro». AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, f. 16.

[67] Las botijas «peruleras» tenían una capacidad que oscilaba entre los 50 y 68 litros.

[68] Espinoza (1999) señala que la brea era conocida desde tiempos prehispanos, cuando recibía el nombre de «copey» o «copé», y que era la evaporación del petróleo más o menos densa, que espontáneamente afloraba sobre el suelo. Estos afloramientos se daban en todo el territorio del Perú actual. En el sur se conocían diminutos yacimientos en Canas, Lampa y Azángaro. En el centro estaban los de Parinacochas, Jauja, Ica y Huancavelica. Sin embargo, los más importantes se hallaban en Tumbes, Paita, Piura, Chumbi (Parinacochas) y Pirín (Huancané). El sitio de la Brea o Amotape —en el actual departamento de Piura, en el extremo norte del Perú— fue uno de los centros más antiguos de producción. Los restos arqueológicos hallados confirman que ya era conocido y explotado en época prehispánica.

> Iten otro dicho donde se guarda la brea con puerta vieja enrasada de tabla de Chile [...] techo de estera de totora, horcones y madres de guarango y sus madres de espino [...].[69]

Algunas haciendas contaban con una extensa «barrera de barro fuerte», que no solamente facilitó la elaboración de botijas de mejor calidad, sino que propició la fabricación de ladrillos. Este fue el caso de la hacienda San Francisco Xavier, cuya barrera le permitió producir una ingente cantidad de ladrillos de diversas formas y dimensiones, con los cuales se edificaron los muros y arcos de la iglesia; se cubrieron los techos con bóvedas, y se solaron los pisos.

3. **La arquitectura religiosa.** Dentro de este desarrollo, es preciso señalar dos tipos de fábricas: las edificaciones para el culto y las enfermerías.

- Las edificaciones para el culto estaban formadas por las capillas[70] y las iglesias. En el conjunto de las haciendas jesuitas de la Nasca, se halla que la hacienda San Joseph tenía capillas en los anexos de La Ventilla, Lacra y la estancia de San Antonio de Locchas. Estas eran pequeñas y esenciales. Generalmente, solo contaban con un altar de adobes y algunas hornacinas para exhibir imágenes sacras en bulto, así como lienzos pintados y colgados en las paredes. Por ejemplo, en La Ventilla, se ve que existía solamente:

> Iten una capilla con puerta de dos hojas de tableros de roble [...] y su cubierto de tijera con esteras de carrizo y quartones labrados de guarango [...] Iten por altar una mesa de adobes en que está un nicho dorado y en el colocado la imagen de Nuestra Señóra de la Candelaria con corona de plata, la cual consta ya en las alhajas de el inventario de la hacienda de San Joseph [...] Y en dicho altar su ara con mantel viejo y frontal de tabla barnizadas con blanco y talcos embutidos. [...] Yten en el cuerpo de dicha capilla que es de adobe nueve lienzos grandes y dies y seis medianos de diferentes advocaciones todo viejo [...] Yten la sacristia sin puerta y con una ventana de berjes [verjas] de dos hojas viejas con cubierto de esteras de carrizo maltratado, con quartones de guarango labrado [...].[71]

De manera similar, la hacienda San Francisco Xavier tenía capillas en los anexos de la haciendas San Pablo y Llipata, con caracteres muy similares a los antes señalados.

---

[69] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, ff. 16 y 16v.

[70] Existen notables diferencias conceptuales entre las edificaciones denominadas iglesia y capilla. Esta última se define como un inmueble de pequeñas dimensiones, ya fuera aislado o formando parte de un conjunto arquitectónico mayor, tal como un templo, convento, monasterio, palacio u otro. Dependiendo del tipo de capilla, esta puede tener un altar para la celebración de la misa o presentar simplemente hornacinas para la exposición de imágenes. En la arquitectura virreinal, la denominación de capilla fue empleada en sentido amplio y sirvió para referir diversos tipos de construcciones dedicadas tanto al culto y la plegaria como a la exposición de imágenes y la catequesis.

[71] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, ff. 24 y 24v.

Se trataba de capillas en las que se oficiaba misa solamente en determinadas ocasiones, tales como las fiestas patronales. Considerando que la administración estaba centralizada en cada una de las dos grandes haciendas, existía un capellán contratado en cada una de estas y que recibía un salario[72] anual para oficiar misa, escuchar las confesiones, bautizar, casar y hacer las honras fúnebres en las fechas y ocasiones necesarias. De esta manera, ha podido comprobarse que la población de San Pablo acudía a escuchar misa en la hacienda San Francisco Xavier, mientras que los habitantes de La Ventilla asistían a la iglesia de San Joseph, pues se hallaban a corta distancia la una de la otra.

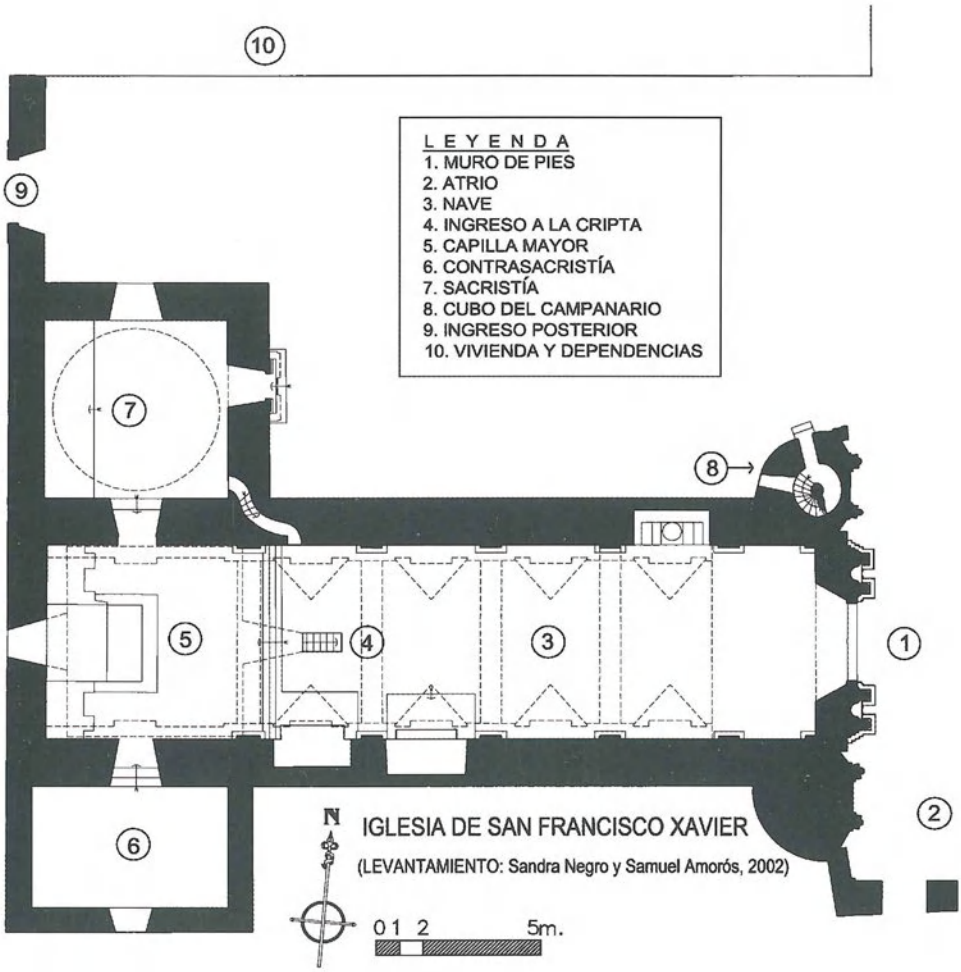
Las dos iglesias mayores se hallaban dentro de las dos principales haciendas. Eran de tamaño considerable, ya que debían dar cabida a unas 350 personas cada una. En ambos casos, el templo se hallaba rodeado por un atrio cercado, con dos o más puertas de ingreso. Este espacio servía, al mismo tiempo, tanto de cementerio para los esclavos y recorrido procesional durante las fiestas religiosas como de espacio separador de los ámbitos sagrado y profano.[73]

Las iglesias tenían la planta rectangular de nave única, sin crucero y sin capillas hornacinas. A ambos lados de la nave se hallaban la sacristía y contrasacristía. En el subsuelo de la nave estaba edificada la cripta funeraria, con un determinado número de nichos y un osario al centro. En esta cripta debían ser enterrados los administradores de las haciendas, así como, eventualmente, los capellanes y otras personas de prestigio en la región que así lo solicitasen. El interior de las iglesias estaba adecuadamente aderezado con retablos dorados, púlpitos, lienzos pintados y esculturas de santos en bulto. En el coro alto a los pies de los templos no faltaban algunos instrumentos musicales que acompañaban los cánticos en los días de fiesta. Si bien los textos documentales suelen ser sucintos en relación con la arquitectura religiosa, puede transcribirse un párrafo ilustrativo perteneciente a la iglesia de San Francisco Xavier:

> Primeramente una capilla de bobeda de cal y ladriyo, con su sacristia a un costado, almacen al otro sus dos torres y coro alto y en ella se incluye a la bobeda subterranea

[72] Por ejemplo, para el año de 1767, el capellán de la hacienda San Joseph era don Joseph Germán Ximenes, quien recibió como salario fijo 225 pesos anuales, más las obvenciones generadas por bautismos, casamientos y entierros, que eran siempre inferiores a los cien pesos por año. En ciertas ocasiones, se pagaba un salario de 24 pesos adicionales para que un sacerdote viniese a ayudar en las confesiones anuales de los esclavos. Asimismo, la hacienda entregaba al capellán dos botijas de vino como primicia de cada año y el vino necesario para la celebración de las misas.

[73] Desafortunadamente, ninguno de los dos atrios ha sobrevivido hasta el presente en su forma original de espacio cercado. El área circundante a los templos ha sido reutilizada para otros fines. Tampoco existe registro arqueológico alguno y se desconocen las modalidades de enterramiento de los esclavos en las haciendas virreinales peruanas.


10
9
LEYENDA
1. MURO DE PIES
2. ATRIO
3. NAVE
4. INGRESO A LA CRIPTA
5. CAPILLA MAYOR
6. CONTRASACRISTÍA
7. SACRISTÍA
8. CUBO DEL CAMPANARIO
9. INGRESO POSTERIOR
10. VIVIENDA Y DEPENDENCIAS
7
8
5
4
3
1
2
6
N
IGLESIA DE SAN FRANCISCO XAVIER
(LEVANTAMIENTO: Sandra Negro y Samuel Amorós, 2002)
0 1 2
5m.

Imafronte de la Iglesia San Francisco Xavier de Nasca

> con puertas, chapas y llabes corrientes como lo estan las tribunas [...] Ytem siete campanas de barios calibres inclusa una quebrada, las que estan colocadas en una de las torres dichas. Ytem un organo grande vien tratado Ytem dos confesionarios de madera de sedro. Ytem catoce laminas con marcos de la misma madera que contienen los pasos de la Via Sacra [...] Ytem quarenta y tres lienzos entre grandes y pequeños [...].[74]

Las soluciones de las portadas y los campanarios debieron pasar por una serie de cambios y refacciones debido a los fuertes y devastadores terremotos que asolaron la región a través del tiempo. Los más destructivos han sido documentados en los años de 1630, 1655, 1664,[75] 1678, 1687,[76] 1690, 1716[77] y 1746.

El diseño de las portadas de pies actualmente existentes en las haciendas de San Joseph y San Francisco Xavier pertenecen al segundo tercio del siglo XVIII. Las propuestas de solución estructural y ornamental son totalmente diferentes a las pertenecientes a las escuelas arquitectónicas con las cuales limitaban geográficamente: Lima y Arequipa. Las trazas de las portadas son de tipo retablo, mientras que, en las dos escuelas colindantes, por tales décadas, fueron no-retablo. La disposición escalonada del segundo cuerpo y el entablamento abierto en arcos de cornisa, exageradamente verticales, las constituyen como un diseño regional particular. Las calles del primer cuerpo estuvieron delimitadas en Lima por columnas en este y pilastras en el segundo, mientras que en Nasca se observa

---

[74] AGN, Temporalidades, Sección Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, f. 83.

[75] En relación con el terremoto que sacudió Ica y Nasca el 12 de mayo de 1664, el licenciado Cristóbal Rodríguez Álvarez, cura de la iglesia parroquial de San Jerónimo, afirmaba que «[...] un temblor de tierra tan grande, tan violento en la fuerza, tan acelerado en la duración, que en espacio de un credo asoló toda la ciudad [de Ica], sin que quedase piedra sobre piedra en todas las casas y templos de cal, piedra y ladrillo de muy preciosa y fuerte arquitectura: tales eran los de San Francisco y San Agustín, que se reputaban eternos y sacudidas sus paredes y azotadas unas contra otras, se deshicieron en muy menudos pedazos, sin que quedase pared, arco, ventana o portada que pudiera servir, otra vez abrióse la tierra por muchas partes; en los montes y campos se desunía la tierra formando abras y horribles profundidades que parecían bocas para tragarnos [...]».

[76] El terremoto de 1687 destruyó totalmente el antiguo poblado denominado San Clemente de Mancera y obligó a su población a establecerse en otro lugar, más alejado del mar que la antigua villa. El nuevo asentamiento se convirtió posteriormente en la villa y puerto de Pisco, situados en el lugar hoy conocido.

[77] En 1728, el navegante Guy Le Gentil de La Barbinais (1692-1731) se hallaba en el puerto de Pisco cuando fue testigo del terremoto que asoló toda la costa del departamento de Ica. En su diario relató que «[...] llegué a ese puerto el 3 de febrero para ser testigo de un terremoto, acompañado de circunstancias como para inspirar terror. Sucedió el día 10 a las ocho horas de la noche y vi que en casi un instante se derribaron todas las casas [...] Como al cuarto de hora, tembló de nuevo la tierra que abriéndose en algunos lugares, expelió chorros de polvo y agua con ruido pavoroso. Esa noche fue de horror y espanto, pues la tierra se agitaba a cada momento [...] La consternación era general en esa desdichada villa, no solo la causa de las sacudidas continuas de tierra, sino por el temor de que el mar la inundara una segunda vez como ya había ocurrido hacía 38 años. El día 11 como a las 9 de la mañana la tierra tembló con más violencia que el día anterior [...]».

que se trata de columnas en ambos cuerpos. En Lima la hornacina central siempre se situaba entre los arcos de la cornisa, mientras que aquí, entre dichos arcos, se sitúa el óculo o ventana que ilumina el coro alto a los pies del templo, de tal manera que la hornacina central ha sido consecuentemente impulsada verticalmente hacia arriba.

Las diferencias con la escuela de portadas de Arequipa son aun mayores, en cuanto las calles de las portadas mayores arequipeñas están definidas por columnas binarias, mientras que en las portadas menores solamente se emplearon las pilastras. El diseño de los entablamentos arequipeños, sin arcos de cornisa y con frontones semielípticos, completan las diferencias más destacadas en cuanto al planteamiento del diseño de las portadas. Además, la portada de pies de la hacienda San Joseph fue concebida de una manera totalmente atípica, ya que se trata de un retablo-portada, pues fue estructurada con una base de madera como si se tratase de un retablo. Sobre esta base anclada a la pared del muro de pies, se fueron ensamblando las diversas partes del retablo —transformado aquí en portada— con maderas, cañas y yesería.

En cuanto a la concepción de los campanarios se observan rasgos muy distintivos que comprenden desde el cubo bajo de la torre, en el cual se usaron las medias columnas como elemento ornamental. Esta característica es notablemente diferente de la que se daba en Lima, donde fueron empleadas las pilastras para definir el cubo de las torres, y en Arequipa, donde tales cubos fueron lisos.

En cuanto a los cuerpos de campanas, en la segunda mitad del siglo XVIII, en Lima, se usó tan solo un cuerpo y de pequeñas proporciones. Esto se debió a que fueron redimensionados después del destructivo terremoto de 1746, a partir del cual se decidió rebajar la altura de dichos cuerpos. En Nasca, por otro lado, se usaron los cuerpos de campanas dobles superpuestos, diseño que fue propuesto inicialmente en las torres de la iglesia perteneciente a la Compañía de Jesús de Pisco, en 1725. Este diseño llegó a su máximo esplendor en las iglesias de Nasca, tanto en volumen como en ornamentaciones. Merece la pena señalar, además, que, en la iglesia de la hacienda de San Francisco Xavier, las torres del campanario presentan la innovación de ser hexagonales. En este caso, el cubo bajo de la torre y el primer cuerpo de campanas fueron construidos con ladrillos, mientras que el segundo cuerpo de campanas fue resuelto con madera y cañas forradas con yesería. Desafortunadamente, entre 1982 y 1992, colapsaron uno a la vez los dos cuerpos altos de estos campanarios, producto de lo cual quedaron reducidas las torres a un único cuerpo de campanas. Como resultado de lo anterior, el imafronte aparece, en la actualidad, volumétricamente mucho más achatado.

- Las enfermerías solamente existieron en las haciendas principales y servían para cuidar a los enfermos, curar a los accidentados en las labores del campo y atender

a las parturientas. Solamente las haciendas de San Joseph y San Xavier tuvieron enfermerías de buen nivel. De manera excepcional, los inventarios relativos a la hacienda de San Pablo indican que esta tenía una habitación en mal estado, utilizada como enfermería.

Estas instalaciones solían hallarse divididas en dos enfermerías espacialmente separadas: una para varones y otra para mujeres. Cada una de ellas contaba con un pequeño patio y su respectiva sala de curaciones, cocina y despensa. La cocina era de uso exclusivo para los enfermos y estaba separada del resto de la hacienda, ya que los aquejados recibían una alimentación más cuidada y de mejor calidad. La sección dedicada a las mujeres tenía, además, una habitación para el uso exclusivo de las parturientas, al lado de la cual se ubicaba otra pequeña habitación con algunas cunas. En la hacienda de San Joseph, la enfermería contaba con veinte camas para varones y veinte para mujeres, además de cinco para las parturientas. Contigua a esta dependencia, solía haber una huerta con árboles frutales y platanares.

4. **La arquitectura complementaria.** En esta se hallan agrupadas la herrería, carpintería, molino y corrales. La herrería resultaba una necesidad imperativa, ya que las herramientas debían ser reparadas y los animales de carga herrados, sin contar los diversos enseres que podían fabricarse allí, ya que contaba con una fragua y todas los utensilios necesarios. En el inventario del 21 de octubre de 1767, en el acápite «Herrería» de la hacienda San Francisco Xavier, se contabilizó «[...] yunque de fierro, una vigornia grande, quatro thenasas, quatro machos, un martillo de fragua y dos de peña, un tobillo de amolar lampa, un espeton y un allegador, un banco con su tornillo de limar, un limaton, un par de fuelles y un taladro viejo».[78]

   Algo similar sucedía con el taller de carpintería, que fabricaba y reparaba una multiplicidad de piezas, que incluían las usadas en la producción de vinos, aguardientes y vinagres; en la edificación de las ramadas con horcones y madres de huarango; en el cubierto o techumbre de las habitaciones —que tenían vigas de huarango escuadradas y azueladas—;[79] en las estructuras y andamiaje para la edificación de las iglesias; y en la construcción de los techos abovedados de madera y caña enyesada en el caso concreto de la iglesia de San Joseph, sin contar los muebles de carpintería prieta, las bateas, cajones y otras piezas suplementarias.

---

[78] AGN, Temporalidades, Sección Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, f. 2v.

[79] Se denomina azuelada a aquella madera que ha sido trabajada con una azuela, herramienta de carpintería compuesta por una plancha de hierro de filos cortantes, de unos 10 a 15 centímetros de anchura, que ha sido ensamblada sobre un mango corto de madera que forma un recodo. Con la azuela se transformaba el tronco de un huarango en una viga principal o madre escuadrada, es decir, se labraban aristas o cantos vivos. Las vigas virreinales tenían, además, la sección cuadrada y nunca rectangular como las actuales.

En el mismo inventario mencionado líneas arriba, en cuanto a carpintería, se reseña «Item una zierra braseda y dos de mano. Item tres cepillos, tres azuelas, dos punteras grandes y una chica, dos barrenas grandes y dos chiquitas, dos escoplos el uno grande y el otro chico; cinco gubias, un pie de cabra, cinco formonsitos, una garlopa, acanelador [acanalador] y guillame, un compas, unas thenacitas y un martillo».[80]

Otra de las edificaciones que con frecuencia estaba presente en las haciendas más grandes era la tahona. Se trataba de un molino para triturar maíz cuya rueda era impulsada por fuerza animal (mulas o asnos). Tomando en cuenta que el maíz era uno de los principales alimentos de la dieta de los esclavos, una tahona era importante para la molienda de los granos usados para alimentar, en algunos casos, a más de trescientas personas. En la hacienda San Joseph se documenta la existencia de «[...] otra puerta de roble que comunica a otra pieza donde hay una tahona con rueda y piedras corrientes y el cubierto de estera de totora, horcones, madres de guarango[...]».[81] De manera similar, también San Fracisco Xavier reseña «[...] un molino de moler harina con sus piedras, todo corriente [...]».[82]

Finalmente deben observarse los corrales para los animales utilizados en las haciendas señaladas. Algunos de los corrales servían de pesebrera por las noches para los animales de trabajo. La hacienda San Joseph, en el segundo tercio del siglo XVIII, contaba con 101 mulas y ocho asnos, mientras que, en San Xavier, por este mismo tiempo, se hallan 83 mulas y 12 burros. El uso de los caballos no fue frecuente en la zona: solamente se halla uno o dos en cada hacienda, los que, además, eran de uso exclusivo del administrador de ellas.

Por otro lado, también se criaban animales para el consumo de los habitantes de las haciendas. Entre los mas frecuentes se encontraban el ganado vacuno y ovino. A mediados del siglo XVIII, San Joseph contaba con «doscientos carneros de Castilla [...] quarentinueve torillos para el gasto de la hacienda [...]».[83]

COMENTARIOS FINALES

El estudio del desarrollo de la arquitectura rural de las haciendas en general y de las jesuitas, como en este caso, debe siempre situarse dentro del proceso histórico de estas, pues un análisis descontextualizado carecería completamente de significado. El establecimiento de los jesuitas en el «valle de la Nasca», desde comienzos del siglo XVII

[80] AGN, Temporalidades, Sección Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, f. 3.

[81] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, f. 17.

[82] AGN, Temporalidades, Sección Títulos de Propiedad, leg. 51, 1767-1775, f. 3.

[83] AGN, Sección Temporalidades, leg. 93, doc. 1, cuad. 2, 1767, f. 19.

hasta su expulsión a finales del segundo tercio del siglo XVIII, estuvo en constante ascenso, tanto respecto a la extensión de la tierra adquirida como en relación con el poder sociopolítico en el valle, hecho que les otorgó el pleno control del recurso que determinó su éxito: las aguas para el riego. Si bien se desarrolló una serie de rencillas entre los administradores de las haciendas de San Joseph y San Francisco Xavier, debido a que estas pertenecieron a dos distintos colegios, uno en Lima y el otro en Cuzco, estas fueron resueltas al interior de la estructura de la Compañía de Jesús. Al final, los hermanos coadjutores involucrados siempre debieron aceptar ceder y compartir, en lo posible, todos los recursos disponibles para guardar la armonía y el buen funcionamiento de las haciendas.

La compra de tierras que se hallaban en remate y tenían sobre ellas pesados censos, así como la adquisición de tierras que pertenecían a indígenas de la región, los favoreció sin ninguna duda, ya que comenzaron a organizar el funcionamiento de ellas con el menor gasto posible de inversión inicial.

Otra de las claves de su éxito fue el haberse adaptado al medio circundante de la manera óptima. En primer lugar, la eterna escasez de agua en Nasca condujo a los jesuitas a optar por el cultivo de la vid frente al de la caña de azúcar, que exigía un mayor número de riegos por año. En segundo lugar, supieron aprovechar el gusto que fueron adquiriendo los limeños por los vinos de la costa sur del Perú, que privilegiaron frente a los vinos provenientes de España durante los siglos XVII y XVIII. Por otro lado, la venta de sus aguardientes en las zonas mineras de los Andes centrales les aseguró un mercado interno constante. Al mismo tiempo, no descuidaron el mercado de exportación de sus productos, que eran embarcados desde Puerto Caballa por bajel hasta Lima, donde eran acopiados en un depósito perteneciente a la Compañía de Jesús situado en el Callao. Desde allí, un buen número de botijas iniciaban su viaje hacia Panamá y Europa.

Finalmente es necesario señalar que, en relación con la mano de obra esclava, se observa que su manejo fue eficaz y escrupuloso. El número de negros fue aumentando durante los años, debido, en gran medida, a que se fomentaban los matrimonios entre los esclavos de una misma hacienda y a que sus descendientes continuaban viviendo y trabajando allí. El porcentaje de esclavos huidos, es decir, los que se escapaban, era alrededor del uno por ciento, hecho que indica que aceptaban de buen grado vivir en las haciendas jesuitas. Al revisar los padrones correspondientes a los negros y analizar la pirámide de edades, se puede observar que el nueve por ciento superaban los sesenta años de edad, hecho notable si se consideran todos los factores involucrados.

Por último, se tiene el desarrollo de la arquitectura, que estuvo totalmente ajustada al clima y flora de la región. Tratándose de haciendas situadas en los valles de los ríos Grande y El Ingenio, era necesario tomar en consideración que se hallaban flanqueados al norte y al sur por desiertos arenosos y pedregales eriazos, lo que produce, aun en la actualidad, un clima extremadamente caluroso, aunque ventilado durante la mayor

parte del año. Las edificaciones fueron resueltas con materiales de la región: arcilla, cañas, madera de huarango y de espino. Solamente aquellos edificios que requerían un cerramiento de paredes, tales como las viviendas, enfermería y bodegas, tenían los muros construidos con adobes, mientras que los restantes inmuebles, tales como el lagar, los tendales para las pasas, la botijería, la herrería y la carpintería, funcionaban sin ellos. Las techumbres fueron muy livianas, con vigas de madera de huarango y cerramiento con cañas revestidas de barro para evitar el ataque de gorgojos y otros insectos. Las puertas y ventanas, en caso de ser necesarias, se hacían con la misma madera de huarango, abundante en los bosques colindantes.

La arquitectura que se evidenció de manera completamente diferente fue la perteneciente a las iglesias. En ellas se concentró un gran esfuerzo en cuanto al empleo de técnicas constructivas para lograr volúmenes importantes que alcanzaron hasta los casi veinte metros de altura, con portadas de pies visualmente significativas y resaltantes torres-campanario gemelas. A esto debe añadirse todo el aspecto ornamental barroco que llenó por completo las portadas, torres-campanario, muros interiores, el intradós de los arcos, bóvedas y cúpulas, de una delirante yesería en bajorrelieve, acompañada en varias partes por pintura mural al temple. Por último, cabe señalar que todo este esfuerzo dedicado a la construcción y exornación de las iglesias hizo que estas configuraran, junto con las portadas de Pisco e Ica, un núcleo arquitectónico independiente de las escuelas de Lima y Arequipa.

Esta investigación no debe concluir aquí. Existen infinidad de elementos que aún deben y merecen ser estudiados en relación con las haciendas pertenecientes a la Compañía de Jesús en el valle de la Nasca.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos de archivo

Archivo General de la Nación (AGN), Lima
TEMPORALIDADES, SECCIÓN TÍTULOS DE HACIENDA

- Testimonio del inventario de la hacienda San Joseph de la Nasca hecho en 1767 por Don Andrés de Aramendi y Ferrer, de orden del Excelentísimo Señor Don Manuel de Amat y Juniet, virrey de éstos reinos a raíz de la expatriación de los P.P. de la Compañía de Jesús, leg. 93, cuad. 2, 27 ff., 1767.
- Indice de los inventarios de las alhajas, paramentos y demas especies pertenecientes a las capillas de las haciendas San José y San Xavier de la Nasca hecho por el Conde de Monteblanco cuando entrego la administracion de aquellos fundos a Don Juan de Lobaton, leg. 93, cuad. 3, 32 ff., 1767.
- Cuenta de la hacienda de San Joseph de Nasca que corre desde 1.° de enero de 1768 hasta 30 de junio de dicho año, leg. 93, cuad.5, 29 ff., 1768.

- Razon de los esclavos de ambos sexos pertenecientes a la hacienda San Joseph de la Nasca y sus anexos, sacada de los padrones originales por el administrador Juan de Lobaton en 1 de agosto de 1768, leg. 93, cuad. 5 , 5 ff., 1768.
- Quenta administratoria de la Hacienda de San Joseph de Nasca desde el 1 de enero de 1769 hasta 30 de junio de dicho año. Quenta administrativa de la Hacienda de San Joseph de Nasca que contiene el cargo, descargo y sobrante de todo los efectos que han entrado en mi poder para su fomento desde el 1 de julio de 1769 hasta 31 de diciembre de dicho año, leg. 93, cuad. 6, 76 ff., 1769.
- Autos de los inventarios y demás diligencias que precedieron a la posesión que se le ministró de la hacienda San Javier al subastador de ella Don Carlos José de Guisla, 1775, ff. 22v. al 34, leg. 51, 161 ff., 1767-1775.
- Extracto de los títulos de la estancia nombrada Dormidas y Gramadal de Usaca. Sección Margesí, leg. 14, 8 ff., 1770.
- Inventario propiedades de Locchas, Ingaguasi, Tocaguasi y Cassoni, leg. 20, 1772-1798, 11 ff.
- Autos originales de mensuras, tasaciones y demas diligencias judiciales que se han practicado en esta hacienda titulada San Pablo, anexo a la de San Francisco Xavier por la Junta Municipal de este Partido con la asistencia del Superintendente General Don Juan García de Algorta y por antemi el escrivano actuario, leg. 63, cuad. 15, 1769-1772, 86 ff.
- Mensuras, tasaciones y demás diligencias judiciales que por comisión del Conde de Monteblanco, Superintendente General de Temporalidades en el partido de Ica, actuó don Juan García de Algorta en orden a la subasta de las tierras de Llicapa, anexas a la hacienda San Xavier de la Nasca, leg. 63, cuad. 8, 1769-1772, 24 ff.
- Autos de los inventarios y demás diligencias que precedieron a la posesión que se le ministró de la hacienda San Javier al subastador de ella Don Carlos José de Guisla, leg. 51, 1767-1775, 161 ff.

Temporalidades, Sección Colegios

- Derecho que el Colegio de la Compañía de la ciudad del Cuzco tiene a las tierras y hacienda de San Joseph del valle del Ingenio de la Nasca llamado el valle del Collao, leg. 4, cuad. 146, 26 ff., 1648.
- Resumen de los autos que siguió Don Thomas Reyes con Juan Francisco Irarqui Padre de la Compañía de Jesús, por el colegio de San Pablo, sobre la venta de un parral llamado cabella situado en el Yngenio de la Nazca, leg. 21, doc 21, 1658, 3 ff.

Temporalidades, Sección Supremo Gobierno

- La hacienda de Lacra (Nasca), leg. 11, cuad. 1783, año 1778, 4 ff.

Sección Compañía de Jesús, Títulos de propiedad

- Titulos de la hacienda San Jose de la Nazca en el valle del Yngenio corregimiento de Ica que el colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad del Cuzco compro a Don Juan Francisco Arias Maldonado en 23 de Octubre de 1619, según consta de la escritura que se otorgo ante Diego Nieto Maldonado escribano publico, leg. 8, cuad. 165, 87 ff., 1619.

- Títulos de la viña e Yngenio de San José de la Nazca, fundo que perteneció al colegio de la compañía de Jesús de la ciudad del Cuzco, leg. 4, 1644, 244 ff.
- Títulos de la hacienda denominada La Ventilla en el valle del Ingenio de la Nasca, partido de Ica, leg. 21, 1706, 446 ff.
- Títulos de la estancia y tierras denominada Lacra en el corregimiento de Ica que el dicho valle de Lacra como el dicho valle de Túcume pasando el camino Real que atraviesa el Río del valle del Changuillo para Guayurí, leg. 14, cuad. 312, 1640, 53 ff.
- Titulo de la viña y tierras denominada Arpicho en el valle del Yngenio de la Nazca, leg. 24, 1713, 31 ff.
- Títulos de la hacienda denominada Illipata , en el valle de la Nazca, leg. 10, cuad. 222, 1655, 105 ff.
- Títulos de propiedad de La Ventilla y conflicto por la acequia denominada de Bengoa, leg. 31, cuad. 600, 1705, sin foliar.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

Sección estadística

- Censo de la Parroquia del Ingenio de partido de Ica, año de 1813, leg. 4, exp. XI, 19 ff., 1813.

BIBILIOTECA NACIONAL, SANTIAGO DE CHILE

- Fondo Jesuitas n.º 408. Títulos de la Viña de San Xavier, 1646. Títulos de Propiedad 216 y 222. ff. 70 y ss.

ARCHIVO DE LA NACIÓN, SANTIAGO DE CHILE

- Sección Perú, Serie Ocupaciones, volumen 3. Inventario general de la Hacienda San José de la Nasca, 1769, ff.179-201.
- Sección Perú, Serie Ocupaciones, volumen 3. Inventario de San Francisco Xavier de la Nasca, 1770, ff. 230-258.
- Sección Perú, Serie ocupaciones, volumen 3. Haciendas que pertenecen al Colegio de San Pablo de la ciudad de Lima, 1768, f. 84.

Libros y artículos

BARBINAIS LE GENTIL, Guy de

1728 *Nouveau voyage au tour du monde enrichi de plusieurs plans, vûes & perspectives des principales villes & ports du Pérou, Chily, Bresil, & de la Chine.* 3 vols. Ámsterdam: Pierre Mortier.

Bowser, Frederick
1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650.* Stanford: Stanford University Press.

Caraman, Philip
1976 *The Lost Paradise. The Jesuit Republic in South America.* Nueva York: Seabury.

Cobo, Bernabé
1882 *Historia de la fundación de Lima.* Lima: Imprenta Liberal.

Cushner, Nicholas
1980 *Lords of the Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767.* Albany: State University of New York Press.

Espinoza Soriano, Waldemar
1999 «El petróleo en el Tahuantinsuyo, Virreinato y República». *Historia y Cultura*, n.º 23, pp. 83-142.

Ewald, Ursula
1976 Estudios sobre la hacienda colonial en México. Las propiedades rurales del Colegio del Espíritu Santo en Puebla. Weisbaden: Steiner Verlag.

Gutiérrez, Ramón; Carlos Pernault; Graciela Viñuales y otros
1984 *Notas sobre las haciendas del Cuzco.* Buenos Aires: FECIC.

Macera, Pablo
1966 *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú, siglos XVI al XVIII.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Martín, Luis
1968 *The Intellectual Conquest of Perú. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767.* Nueva York: Fordham University Press.

Meléndez Vilca, Walter
1989 «Aguardiente y mercado interno en el Perú 1880-1940: el caso de las provincias de Abancay y Andahuaylas». Tesis de la Escuela de Graduados con mención en Sociología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

Negro, Sandra
2000 «Las portadas religiosas virreinales de Chincha y Pisco ¿una arquitectura diferente?». En *Libro en homenaje a Antonio San Cristóbal.* Lima y Arequipa: Universidad Nacional de Ingeniería y Universidad Nacional San Agustín, pp. 325-374.

2001 «La arquitectura religiosa rural al sur de Lima durante el barroco final en el Perú». En *Barroco Iberoamericano: territorio, arte, espacio y sociedad.* Sevilla: Ediciones Giralda, pp. 1085-1108.

PASTELLS, Pablo, S. J.
1915 *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias extratados y anotados.* 9 tomos. Madrid: Suárez.

RAMÍREZ, Susana
1986 *Provincial Patriarchs: Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Perú.* México D.F.: Universidad de Nuevo México.

RIVERA SERNA, Raúl
1975-1976 «El cultivo de la vid, la producción de vino y chicha en Lima en el siglo XVI». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima, n.º 10, pp. 169-177.

SANDOVAL, Alonso de
1987 *Un tratado sobre la esclavitud.* Introducción, trascripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial.

TARDIEU, Jean-Pierre
1997 *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII.* 2 tomos. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.

TORIBIO POLO, José
1913 *Apuntes sobre las epidemias en el Perú.* Lima: s./e., 1913.

VARGAS UGARTE, Rubén, S. J.
1962 *Los jesuitas del Perú y el arte.* Lima: Arzobispado de Lima.
1963 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* Burgos: Aldecoa.

VEGA DE CÁCERES, Ileana
1996 *Economía rural y estructura social en las haciendas de Lima durante el siglo XVIII.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Los maestros tasadores de casas y haciendas jesuitas en el Cuzco durante el siglo XVIII

Jessica Esquivel Coronado
Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco
Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes Plásticas
Cuzco, Perú

En el siglo XVIII los maestros tasadores cumplieron un rol fundamental en la venta de las casas y haciendas de los jesuitas expatriados. Sin embargo, al profundizar en este tema, es necesario mostrar el contexto inmobiliario de la época para entender el importante rol que cumplieron estos agentes de la arquitectura en el control del valor del suelo urbano.

Uno de los factores más importantes para determinar el valor de la propiedad urbana es el suelo urbano, que puede definirse como el valor que adquiere una propiedad ubicada en una determinada zona de la ciudad. En la actualidad, la zonificación de usos de suelo está regulada por el gobierno municipal y se carece de la información necesaria para determinar si en el período colonial el Cabildo del Cuzco ejerció esa función.

En los siglos XVI y XVIII la dinámica de la sociedad colonial era muy similar a la actual, por lo cual se ha optado por incorporar el análisis hecho por Lowdon Wingo en relación con los factores que influyen en el uso del suelo urbano. Este análisis permite conocer, de mejor manera, la dinámica de la oferta inmobiliaria en la ciudad.

Existen tres factores que influyen en el control del uso del suelo urbano: el control social del espacio urbano, el control por el sometimiento de actividades comerciales y el control por la prevalencia del uso del suelo urbano mediante la reglamentación.

A lo largo de este trabajo se precisará cuál era la dinámica del uso del suelo urbano y se demostrará que las tasaciones hechas a casas y haciendas que pertenecieron a la orden jesuita y que fueron rematadas por la Junta de Temporalidades en la segunda mitad del siglo XVIII influyeron en el control del suelo urbano en la ciudad del Cuzco.

EL VALOR DEL SUELO URBANO EN LA CIUDAD DEL CUZCO

El terremoto de 1650

Con el terremoto que asoló la ciudad del Cuzco en 1650, la actividad de los maestros constructores en la inspección de los daños y valorización de edificaciones como casas e iglesias permite conocer la dinámica de uso y el valor del suelo urbano. La investigadora Catherine Julien recopiló y organizó las distintas visitas hechas por las comitivas oficiales para inspeccionar los daños ocasionados por el terremoto. Se realizaron varias visitas de las que se han escogido dos recorridos. La primera visita se realizó casa por casa y se denomina «Visita de la ciudad del Cuzco» —duró del 30 de abril al 6 de mayo de 1650— (Julien 1995: 330); y la segunda se realizó por parroquias[1] y se titula «Informe de parroquias del Cuzco» —duró del 4 al 10 de mayo de 1650— (Julien 1995: 356).

En la primera visita «se realizaron un total de 421 informes, en los que se incluía una o varias propiedades. Se ha contrastado esta información con la del plano más antiguo del Cuzco (Rowe 1987: 1) y el lienzo del terremoto pintado por E. Monroy,[2] con lo cual se ha podido concluir que estas visitas cubrieron a un diez por ciento de la población que habitaba en la ciudad en aquel período. Se trata de un tema en el que se debe profundizar aún.

En esa oportunidad aparecen, como alarifes,[3] Francisco Domínguez de Chávez, maestro mayor de la Catedral, y Sebastián Martínez y Miguel de Mejia, quienes tuvieron a su cargo la inspección de edificaciones como iglesias, conventos y casas.

La información que se consigna de cada una de esas edificaciones proporciona distintos datos: el tipo de casa, el nombre del propietario, el número de ambientes caídos, el tipo de daño, el material, el precio, el número de niveles (uno o dos) y, algunas veces, la ubicación en función de una calle, de la cercanía al río, del convento y de espacios públicos.

De toda esta información, el precio y la ubicación constituyen una variable indispensable para conocer el valor del suelo urbano en la ciudad, pero, desgraciadamente, este dato únicamente es consignado en el informe de algunas propiedades. A esto se suma que constan varias propiedades en un mismo informe, hecho que distorsiona la

---

[1] En este período, la zona central estaba ocupada por la parroquia matriz y, rodeando a esta, se encontraban las parroquias de indios de San Blas, San Cristóbal, Hospital de los Naturales, Santiago, San Jerónimo y San Sebastián.

[2] Lienzo llamado «El panorama de Monroy». Se encuentra en la Basílica Catedral del Cuzco.

[3] Debe aclararse que el alarife no era un albañil sino un cargo del Cabildo y que este cargo era ocupado por personas de distintos oficios para realizar mensuras, peritajes e inspecciones cuando el Cabildo, la Real Audiencia y el Corregimiento lo requerían.

información al momento de hacer análisis cuantitativos. El resto de datos solo resulta útil para conocer un poco más algunas características de la edificación, como el tipo de daño en los ambientes, el nombre del arrendatario de la casa, el material de las edificaciones, etcétera.

De la primera visita se han seleccionado los informes que consignan la ubicación de la propiedad o indicios de ella, así como también las casas cuyos precios resultan muy elevados. Los cuadros 1 y 2 presentados a continuación demuestran que los precios de las tasaciones en las dos visitas corresponden a los daños en la estructura, pues los solares tienen un precio mucho mayor. Por otro lado, al revisar los documentos de compraventa de propiedades en distintas zonas de la ciudad durante este mismo período y relacionarla con la información de las visitas, se identifica claramente la distribución del suelo urbano en la ciudad del Cuzco de la siguiente manera: en primer lugar se encuentran los solares al interior de la parroquia matriz, especialmente los ubicados a lo largo de las calles San Agustín, Merced, Del Medio, San Francisco, Limaqpampa y Pumacchupan; en segundo lugar se hallan los solares ubicados en los límites de la parroquia matriz y Hospital de los Naturales, y a lo largo de las calles Matara Meloq, Arones y las cercanas a la plaza San Francisco; en tercer lugar se tienen los solares localizados en las parroquias de San Blas, Santiago y San Cristóbal, que colindaban con la parroquia matriz; y, finalmente, en cuarto lugar están los terrenos ubicados en las parroquias de San Sebastián y San Jerónimo (véase plano).

También se puede sostener que esta información permite conocer el precio de la vara cuadrada[4] de los terrenos ubicados en los límites de la parroquia matriz y la parroquia del Hospital de los Naturales, que era de 3 a 4 pesos. Sobre la base de esta información y la de los precios de las propiedades de los cuadros 1 y 2, es bastante probable que la vara cuadrada en la parroquia matriz costara de 8 a 10 pesos, si consideramos áreas de solar de entre 300 y 1.500, como se observa en el cuadro 2.

Los factores que incrementan el valor del suelo urbano son la cercanía a una calle real, la posesión de uno o varios manantes de agua —como es el caso de la calle Matara—,[5] el que fuera una casa principal o secundaria y la posesión de tienda, chorrillo, tambo y taller, entre otros espacios. Estos factores determinan el valor de la propiedad ubicada en una determinada zona.

En este informe, la Compañía de Jesús aparece como propietaria de seis propiedades, cinco de ellas casas de vivienda, una casa de viviendas con varias tiendas que daban a la plaza mayor y todas ellas arrendadas.

---

[4] La vara medida utilizada para dimensionar terrenos urbanos equivale a 0,845 centímetros. Se observó que en las manzanas de la calle Matara hay una tendencia a utilizar las brazas para medir los frentes de los lotes. ADC, Prot. Notariales, Gabriel de Villa, 1631, leg. 311, f. 232. Venta de un solar de Juana Coca a Paco Yancay en la parroquia de Hospital de los Naturales en 50 pesos.

[5] En la actualidad, al interior de algunas casas a lo largo de la calle Matara se observan pozos coloniales.

Cuadro 1
Listado de algunas propiedades tasadas en las dos visitas hechas en 1650

Informe n.º	Nombre del propietario	Uso del solar	N.º solares	Ubicación	Precio tasación (en pesos)
78	Pedro de Avilés	Vivienda	1	Calle San Agustín	2.000
82	Diego Arias Maldonado	Vivienda principal	2	Calle San Agustín	12.000
83	Luis Salinas	Vivienda	1	Plazuela de Limaqpampa	10.000
119	Diego Valer	Vivienda	1	Calle Santa Catalina	4.000
120	Compañía de Jesús	Vivienda	1	Calle Santa Catalina	10.000
149	Monasterio Santa Clara	Vivienda	1	Calle de la Merced	1.500
155	Miguel Navarro	Vivienda comercio	2	Calle de la Merced	6.000
164	Convento de la Merced	Vivienda comercio	1	Plaza Mayor	8.000
179	Antonio de Ybarra	Vivienda	2	Calle Procuradores	3.000
190	Juan Roldán de la Guerra	Vivienda	2	Calle Triunfo	5.000
191	Compañía de Jesús	Vivienda	1	Plaza Mayor	2.000
220	Pedro Carrasco	Vivienda	2	Barrio Cabracancha	800
226	Compañía de Jesús	Vivienda	2	Sin dato	5.000
238	Convento de la Merced	Vivienda	1	Sin dato	30.000
257	Rodrigo de Esquivel	Vivienda principal	2	Sin dato	30.000
291	Pedro de Lezama	Vivienda principal	2	Sin dato	11.008
333	Antonio de Cobarrubias	Solo terreno	2	Sin dato	7.000
Sin n.º	Pedro Arias de Lira	Vivienda	1	Parroquia de San Blas	1.500
Sin n.º	Antonio Diez de Betanzos	Vivienda	2	Parroquia de San Blas	10.000
Sin n.º	Antonio Díaz de Leyba	Vivienda	2	Parroquia Hospital de los Naturales	2.000
Sin n.º	Casa del Cabildo y cura de la parroquia	Vivienda	2	Parroquia de Santiago	2.000
Sin n.º	Casa del cura de la parroquia	Vivienda	2	Parroquia de San Sebastián	3.000

Fuente: Documentación presentada en la ciudad del Cuzco sobre el terremoto de 1650. Elaboración propia.

Cuadro 2
Listado de propiedades vendidas en la ciudad del Cuzco en el siglo XVII

Nombre del propietario	Uso	N.º Solares	Área	Ubicación	Precio (pesos)	Fuente
Alonso Calvo	Vivienda	1	Sin dato	Calle Procuradores	2.850	ADC, Prot. Notarial Joseph Navarro (1643), leg. 242, f. 868
Domingo Quintana	Vivienda principal	1	Sin dato	Calle San Agustín	9.300	ADC, Prot. Notarial Miguel de Cantoral (1657), 7 leg. 53 , f. 997v.
Juan García Morillo	Vivienda	1	Sin dato	Calle Nueva	1.400	ADC, Prot. Notarial Pedro Lopez de la Cerda (1702), leg. 190, f. 603
Compañía de Jesús	Ninguno	1	355,62	Barrio Picchu	800	ADC, Prot. Notarial Pedro Lopez de la Cerda (1701), leg. 189, f. 1005
María Maldonado	Ninguno	1	1.510,45	Esquina calle Matara	450	ADC, Prot. Notarial Francisco Negrete (1642-1643), leg. 291, f. 75
María Maldonado Carrasco	Ninguno	1	186	Calle Matara	40	ADC, Prot. Notarial Francisco Negrete (1642-1643), leg. 291, f. 313
Diego Hermosa y Arredondo	Vivienda principal	1	Sin dato	Calle San Francisco	1.550	ADC, Prot. Notarial Joseph Navarro (1643), leg. 242, f. 116
Pedro Ramírez de Baeza		1	20 topos	Guanyacpunqo Barrio Limacpampa	2.500	ADC, Prot. Notarial Joseph Navarro (1643), leg. 242, f. 116

Elaboración propia.

EL PATRIMONIO DE LA ORDEN JESUITA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII Y LAS TASACIONES DE LA JUNTA DE TEMPORALIDADES

Es necesario cuantificar el patrimonio de la orden de los jesuitas para luego compararlo con las propiedades de las demás órdenes religiosas y así saber si ejerció alguna influencia en el control del suelo urbano en la ciudad del Cuzco.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la ciudad del Cuzco sufrió un proceso de expansión hacia la zona sur-oeste, donde se encontraban las parroquias de Hospital de Naturales y Santa Ana (Esquivel 2001: 89-93), hecho que provocó una fuerte actividad inmobiliaria hacia este lado de la ciudad. La organización del suelo urbano que describiera para el siglo XVII se mantuvo debido a que la organización de los espacios residenciales y comerciales se mantenía al interior de las parroquias.

En este contexto, muchas instituciones religiosas habían incrementado su patrimonio inmueble gracias a las donaciones, censos y capellanías con los que eran favorecidas. Entre las ordenes religiosas con mayor número de propiedades se encontraban la Compañía de Jesús, La Merced, Santa Clara, Santa Teresa, San Francisco y la Orden Betlehemita (Glave 1983: 181-525).

En 1767, con la expulsión de la orden jesuita de los territorios de dominio español, las propiedades pasaron a ser administradas por la Junta de Temporalidades hasta que fueron traspasadas a sus nuevos propietarios.

El patrimonio inmueble urbano

Hacia finales del siglo XIX, casi la totalidad de las propiedades que pertenecieron a la orden jesuita se encontraba arrendada y en proceso de deterioro. El patrimonio inmueble estaba compuesto por numerosas casas ubicadas en las distintas parroquias de la ciudad, entre las que se encontraban una casa en el barrio de Pantaccalle, casas en las calles Suecia y San Andrés, un obraje y alfalfar en Guancaro, la hacienda La Calera, la hacienda Santa Ana y la hacienda Picchu.

Otras propiedades eran administradas por las cofradías de la orden, como la Cofradía de Nuestra Señora de la O, la Cofradía de la Agonía, la Cofradía del Señor de Loreto, la Cofradía del Santo Cristo y la Cofradía de la Purísima Concepción, que tenían a su cargo entre 80 y 120 propiedades.[6]

---

[6] Véase ADC, Fondo del Colegio Ciencias (1768-1767), leg. 6 (1768-1767), cuads. del 1 al 4. Contiene: Inventario de la Compañía de Jesús y Cofradías, 1768; libro inventario de haciendas arrendadas con razón de sus escrituras, Huqui, Tamborada, Silque, Paccha, 1642; y libros pertenecientes a la Cofradía de la O, a la Cofradía de Loreto, a la Cofradía de Santo Cristo y la Buena Muerte, y a la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen.

El patrimonio inmueble rural

Las propiedades rurales eran las más cotizadas, pues las haciendas jesuitas fueron las más productivas en lo referente a caña de azúcar, telas y productos de pan llevar, entre otros, que eran comercializados en Potosí (Martín s./a.: 55-78). Probablemente, por esta razón, inmediatamente después de la expulsión de la orden, se decretó una cédula real que dispuso la venta de las propiedades rurales. En la ciudad del Cuzco se publicaron varios carteles que anunciaban la venta de las propiedades rurales solamente con el siguiente texto:

> [...] Sea notorio a todos que el Rey nuestro señor ha venido a permitir que se venda haciendas secuestradas a los seculares de la compañía de Jesús que fueron expulsados de estos sus reales dominios, exhibiendo los compradores parte del precio en dinero contado o a todos los que assi deliberacen a censo redimible parte de su importe y que assi mismo en este caso se vendan los esclavos ganados y aperos que las instruyen a plazo de contado o a plazos con fianzas seguras en que tendra la preferencia que es regular las que compraron los fundos y para que llegue la noticia de los que desearen entrar en esta negociación se fija este edicto y lugares vistos y demás que en su vista ocurran en derecho por si o por sus apoderados a este superior gobierno haciendo las propuestas convenientes y que formalizados conforme a derecho sirva a su fundamento a la consumación de la venta. Lima 22 de Setiembre de 1769. Reynado de Carlos I [...].[7]

La propiedades rurales de la orden jesuita fueron ampliamente estudiadas por Pablo Macera (1968: 34-89) y Ramón Gutiérrez (1984: 34-143). Por esta razón, se utilizará parte del cuadro de haciendas jesuitas del Cuzco ya elaborado y se le añadirá información sobre el valor de las tasaciones de algunas haciendas con el fin de explicar el valor del suelo rural (véase el cuadro 3). En el caso de los terrenos rurales, el valor del suelo urbano se hallaba en función de la calidad de las tierras; el tipo de producción; la cercanía a un río, riachuelo o manante; y la cercanía a un camino real o centro poblado.

¿Influyeron las tasaciones de las haciendas jesuitas en el control del valor del suelo en la ciudad de Cuzco del siglo XVIII?

Los maestros tasadores

Los gremios llegaron a la ciudad en los primeros años de la conquista como parte del legado colonial. Esta organización gremial devino un factor importante de la estructuración

[7] ADC, Sección Colegio Ciencias (1747-1806), leg. 10, s./f.

Cuadro 3
Tasaciones de haciendas cuzqueñas en el siglo XVIII

Hacienda	Ubicación	Tipo	Precio de remate en pesos	Fuente
Guaraypata	Quispicanchis	Panllevar	29.319	AGN, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 17. f. 5
Camara-Ayuni	Paucartambo	Estancia	17.500	AGN, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 17, f. 17
Viccho	Calca	Panllevar	12.000	ADC, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 22, cuad. 13, f. 5
Piccho	Cercado	Trigo, maíz, pasto	14.000	ADC, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 22, cuad. 13, f. 5
Santa Margarita	Cercado	Mieses	22.000	ADC, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 22, cuad. 13, f. 5
Tamborada	Chinchaypuquio	Trigo, maíz, ganado	40.000	ADC, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 22, cuad. 13, f. 5
Mollemolle	Abancay	Caña	15.000	AGN, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 17, f. 13
Uqui	Calca	Panllevar	15.500	AGN, Fondo de Temporalidades (1770-1777), leg. 17, f. 17
Pachar	Ollantaytambo	Trigo, maíz, ganado	25.000	ADC, Fondo C. Ciencias (1582-1864), leg. 8, cuad. 132
Pichoc	Anta	Trigo, maíz, papa	12.450	ADC, Fondo C. Ciencias (1582-1864), leg. 8, cuad. 132
Zarzuela	Cercado Cuzco	Finca	5.560	ADC, Fondo C. Ciencias (1769-1851), leg. 9A, cuad. 40

Fuente: Notas sobre las haciendas del Cuzco. Elaboración propia.

de la ciudad, pues rescató la idea medieval de las corporaciones de artesanos. Muchos artesanos cuzqueños fueron habilitados para ejercer su oficio mediante la aprobación de «la carta de examen» ante el Cabildo, a partir de la publicación de la real cédula del 10 de marzo de 1566 (Gutiérrez y Esteras 1994: 34-38). De esta manera, los maestros de los distintos gremios pasaron por este examen para ser capaces de ejercer el cargo publico de alarife (Gutiérrez y Esteras 1994: 38). Desde el siglo XVII, muchos de estos alarifes ostentaban los títulos de maestro arquitecto y agrimensor publico, y maestro arquitecto agrimensor de tierras. Evidentemente, se trató de un intento de los maestros constructores por diferenciarse del resto de su gremio, así como por confirmar la existencia de cierto tipo de especialización al interior de esta institución.

Durante el proceso de venta de propiedades hecho por la Junta de Temporalidades, surgieron varios personajes como Ramón Arechaga Calvo, Gregorio Peláez, Enrique Pallardeli, Carlos Bustamante, don Manuel Ruiz de Pancorbo, Nicolás Ruiz de Aragón, Joseph Tapia Sarmiento y el capitán Mariano Tejada, entre los más destacados. Ellos fueron los encargados de las tasaciones de las propiedades urbanas y rurales a nombre de la Junta de Temporalidades y los posibles compradores.

Como señala Ramón Gutiérrez (1981: 95-102), debido a la mala situación económica por la que atravesó la ciudad en este período, muchos maestros tasadores fueron sobornados para sobrevaluar la tasación de muchos bienes. Es el caso de los maestros Bustamante y Tejada.

El proceso de remate de las haciendas jesuitas en el siglo XVIII

El proceso de tasación de las haciendas jesuitas posibilitó que muchos mayordomos de las haciendas, órdenes religiosas, curas de las doctrinas cercanas, caciques de los pueblos y vecinos de las haciendas adquiriesen las propiedades. Durante este proceso, la Junta de Temporalidades presentaba un precio de tasación sobre la hacienda que era encargado a dos maestros: el primero se encargaba de las fábricas de la hacienda y el segundo, de la medida y valorización de las tierras. Sumadas las valoraciones de ambos, se determinaba el precio de tasación. Como puede observarse en el cuadro 3, este se encontraba entre 11 mil y 44 mil pesos aproximadamente.[8]

Como contrapartida se presentaban entre dos y cinco tasaciones mandadas a hacer por los interesados en comprar las haciendas con la intención de disminuir el precio final. Como ha podido observarse al analizar algunos documentos como los de la

[8] AGN, Fondo de Temporalidades, Libros de subastadores de fincas, Cuzco (1785), y Libros de cuentas activas (1784), leg. 303; y Libros de existencias efectos y recaudación de arrendamientos de Cuzco (1770-71), Libro de entradas y caudales de la real comisión del Cuzco (1784-1815) y Testimonio de ocupación de las haciendas jesuitas (1767), leg. 269.

hacienda Mollemolle y la estancia Ayuni, las haciendas jesuitas eran rematadas en sumas de entre dos mil y cinco mil pesos menos del precio de tasación propuesto por la Junta de Temporalidades.[9]

Al observar los precios de tasaciones de las haciendas subastadas por la Junta de Temporalidades y las de otras propiedades vendidas en el mismo período, puede sostenerse que los precios resultan muy similares y que, por lo tanto, el control del valor del suelo urbano rural era regido por las leyes de la oferta y la demanda. Sin embargo, debido al prestigio que las haciendas jesuitas tenían, su valor en el mercado era tomado en cuenta para reforzar los precios establecidos en este.

CONCLUSIONES

A pesar de la crisis económica por la que atravesaba la ciudad, el mercado inmobiliario registró una fuerte actividad de compraventa, censos y donaciones de inmuebles. Este hecho originó que un gran número de propiedades pasara a uno o varios propietarios en poco tiempo. En este período, las órdenes religiosas, principalmente, incrementaron su patrimonio, muy posiblemente debido a que el patrimonio de gran parte de la orden fuera a parar a manos de varios propietarios particulares. Este es un tema en el que es preciso profundizar más aún.

La organización del suelo urbano en la ciudad del Cuzco se mantuvo a lo largo del período colonial debido al control que ejercían la organización del espacio parroquial, la organización social al interior de las mismas y, de alguna manera, las leyes del Cabildo, aunque esto último no está aún muy claro.

Los maestros tasadores jugaron un importante papel en el proceso de venta de las propiedades de la orden jesuita. Asimismo, fueron los encargados de regular el precio de la oferta y la demanda en el mercado. Gracias a la documentación elaborada por ellos, se cuenta actualmente con documentos gráficos de las haciendas de este período.

BIBLIOGRAFÍA

DÍAZ, Marco
1982 *La arquitectura de los jesuitas en Nueva España.* México D. F.: Universidad Autónoma de México.

[9] ADC, Sección Fondo de Temporalidades, Tasación de la hacienda Pachachaca y Tasación de la hacienda Santa Ana (1675-1812), leg. 22, ff. 1-23.

Esquivel, Jessica
2001 *Nueva alta-historia e interpretación*. Cuzco: Universidad Nacional San Antonio Abad.

Glave, Luis Miguel y María Isabel Remy
1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos XVI y XIX*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Bartolomé de Las Casas.

Gutiérrez, Ramón
1981 *La casa cusqueña*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Nordeste, 1981.
1984 *Notas sobre las haciendas del Cusco*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Gutiérrez, Ramón y Cristina Esteras
1994 *Arquitectura y fortificación*. Madrid: Tuero.

Julien, Catherin
1995 «Documentación presentada por la ciudad del Cusco sobre el terremoto de 1650». *Revista del Museo Inka*, n.º 25, Cuzco.

Layana, Luis
1990 *Conceptos para el uso del suelo urbano*. Madrid: Libros de Jurisprudencia.

Lowdon, Wingo
1976 *Ciudades y espacio. El uso futuro del suelo urbano*. Barcelona: Oikos-Tau.

Macera, Pablo
1968 *Mapas de haciendas coloniales cusqueñas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Martín, Luis
s./f. *Los jesuitas del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rodríguez, Alonso y G. Cevallos
2002 *La arquitectura de los jesuitas*. México D. F.: Edilupa.

Rowe, John
1987 *El plano más antiguo del Cusco: dos parroquias de la ciudad vistas en 1643*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura.

Santos Hernández, Ángel
1992 *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE.

Vargas Ugarte, Rubén
1954 *Historia del Perú*. T.º II. Lima: Milla Batres, 1954.

Aportes de una iglesia de evangelización del Cuzco

Carmen Ruiz de Pardo
Pontificia Universidad Católica del Perú
Lima, Perú

Introducción

Según el pensamiento de San Ignacio de Loyola, el arte debía servir para elevar las almas a Dios o, dicho de otro modo, el arte religioso, en cualquiera de sus manifestaciones (pintura, escultura, arquitectura, música), debía contribuir, como todo lo creado, a la gloria de Dios. Si bien, a su llegada al Perú, la orden de San Ignacio no tuvo entre sus fines el fomento y la difusión del arte, sí contribuyó eficazmente con este. Los jesuitas le dieron un gran impulso, al traer a los más diestros para la ejecución de sus obras. Ello sirvió, además, para que estos últimos trasmitieran sus conocimientos a los naturales.

En el caso de la pintura, uno de los mejores exponentes fue Bernardo Bitti, italiano de la orden, quien llegó al Perú en 1575 y formó escuela con otros pintores jesuitas. La técnica de Bitti sustentó con fuerza la Contrarreforma, que buscaba consolidar la posición de la Iglesia y su imagen, con lo cual dejó una profunda huella en todas las casas jesuitas del virreinato peruano. Sus lienzos reflejan, principalmente, un gusto por los temas iconográficos en torno de la Virgen con el Niño o de escenas de la vida de ambos (Estabridis 1989: 116-119).

Con el pasar de los años, el arte en las iglesias jesuitas no se mantuvo estático. Las iglesias que podrían denominarse mayores mejoraron su decoración con nuevas series pictóricas o de mejores artistas, ante lo cual el obispo designaba a la iglesia, generalmente rural, que debía recibir las obras que reemplazarían las nuevas. Estos casos de movilidad se vieron incrementados por la repartición de los bienes de los jesuitas después de su expulsión. No estuvieron comprendidas las iglesias mayores de la Compañía, que pasaron generalmente a otras órdenes, y quedaron intactas en cuanto a sus adornos y pinturas, como es el caso de San Pedro, en Lima, que pasó a la orden de San Felipe Neri. Además, pueden haberse rematado series de la Virgen de temas bíblicos.

Como señala Vargas Ugarte (1963), otra de las peculiaridades de las iglesias jesuitas se halla en la abundancia de pinturas y cuadros con un propósito educativo, sobre

todo en zonas rurales. Los retratos de sus santos y mártires fueron los predilectos en la decoración de los templos de la orden, donde las vidas de sus primeros mártires se presentaban a los jóvenes jesuitas como paradigmas del jesuita ideal y se enfatizaban los esfuerzos misioneros hacia la santidad. Las estampas encontraban su espacio en la iconografía jesuita y el discurso de su tiempo, específicamente en las estrategias narrativas del barroco y la presentación de nuevos sucesos o martirios en su propio entorno real. Una muestra de este hecho son los más de trescientos lienzos nombrados en el inventario del Colegio de la Transfiguración del Cuzco.[1]

La iglesia de Todos los Santos de Guanoquite es un buen ejemplo de cómo el barroco, con su horror al vacío, rellena las paredes de los templos. Dentro de su inventario pictográfico, que incluye los cuadros depositados en la sacristía, están comprendidos cerca de cien lienzos. De estos, tres cuadros destacan por los personajes de la época retratados en ellos: el lienzo llamado *Corpus de Guanoquite*, de la serie La Apoteosis de la Eucaristía, en el que se presenta al obispo Manuel de Mollinedo y Angulo con el rey Carlos II y otros personajes de la época (Ruiz 2001a); al costado del Evangelio, el retrato del bachiller doctor don Joseph de Valverde y Valdés, propio de esta doctrina, cuya cartela indica que «a cuio celo deven sus iglesias muy conocidas las magnificas obras como se ven en estas de esta Doctrina, año de 1756», con lo cual se reconoce haber completado el arte de esta iglesia en ese año; y, finalmente, en la sacristía, el retrato del padre Miguel de Urrea, S. J., identificado en una cartela en la base como Miguel de Fuentes, debido a ser oriundo de esta ciudad, como se verá más adelante en su biografía.[2]

Estos cuadros, que presentan la originalidad de los pintores indios, son, en general, muy apreciados, ya que reflejan las costumbres y el pensamiento de la época.

La iglesia de Todos los Santos de Guanoquite[3]

En los linderos de las ocho leguas de la ciudad del Cuzco, en la antigua doctrina de Guanoquite, se encuentra una iglesia de evangelización bajo la advocación de Todos

---

[1] *Revista del Archivo Histórico del Cuzco (RAHC)*, n.º 1, Cuzco, 1950: Iglesia de la Compañía del Cuzco, Autos de entrega del Colegio de la Transfiguración a Temporalidades..., Inventario, pp. 357-422. El número de lienzos contabilizados (307) es el identificado individual; existen líneas del inventario que indican, por ejemplo, lo siguiente: «[...] todo el rededor de la pared de dha sacristía cubiertos con sus lienzos [...]» (p. 356) y «[...] varios lienzos de distintas advocaciones en las oquedades» (p. 376).

[2] No debe confundirse con el padre Miguel de Fuentes, S. J., del grupo de los primeros jesuitas que llegaron al Perú en 1565. El padre Miguel de Urrea llega en 1595, cuando el padre Fuentes se encontraba ya en España (Brickel 1973).

[3] Actualmente, se conoce al distrito y pueblo como Huanoquite. Se ha preferido la nomenclatura virreinal, porque el trabajo se ubica en esa época y así se lo menciona en los documentos.

La iglesia de Guanoquite

Sotacoro de la iglesia de Guanoquite

los Santos.[4] Actualmente, es capital del distrito del mismo nombre de la provincia de Paruro. Por su estilo colonial andino, es probablemente uno de los templos más antiguos del Cuzco, ya que soportó, junto con Santa Ana y otras pequeñas iglesias, el gran terremoto del Cuzco de 1650, que obligó a una reconstrucción casi total de las iglesias ubicadas en la ciudad. El templo, sin contrafuertes, se encuentra de costado y da su puerta principal a la plaza del pueblo. Su alta torre campanario es exenta y puede haber ocupado, durante la Colonia, una esquina de un atrio mucho mayor que el actual y, probablemente, con un cerco de piedra, característico de las iglesias de evangelización, pues no debe olvidarse que el ingreso a la iglesia era exclusivo de los ya bautizados, ya que los catecúmenos debían permanecer en el atrio.

El sobrio estilo exterior de la iglesia no deja entrever su prodigalidad barroca interior. Los espacios están casi totalmente ocupados por cuadros de tema religioso, acomodados por series, dispuestos en forma horizontal y separados por columnas y pinjantes tallados. La marquetería es barroca, de talla muy fina: encima de cada cuadro de las series superiores se encuentran coronaciones muy recargadas y están separados por columnas con cabuchones esmaltados de colores. La iglesia presenta un retablo-altar mayor y cinco retablos laterales; las puertas que dan a las cuatro capillas interiores —en las cuatro esquinas del templo— son también talladas y doradas, al igual que el coro alto en estilo barroco de inicios del siglo XVIII.[5]

El sotacoro es una explosión de color, debido a los grandes cuadros que enmarcan las puertas y todos los muros. Sin embargo, estos dejan espacios para un friso inferior de flores y angelitos en pintura mural. Las columnas que soportan el arco del coro tienen pintura ajedrezada con colores, lo que hace juego con el techo del sotacoro, que lleva un artesonado de estilo mudéjar con influencia barroca. Los parantes altos y laterales de listones de madera están decorados con fruteros y floreros con productos de la zona.

El techo de la iglesia no corresponde a la decoración original, pues este colapsó a inicios del siglo XX. Era del estilo de la iglesia de Andahuaylillas, todo con decoración mudéjar (podría tomarse como modelo el techo del sotacoro de esta misma iglesia, que aún se mantiene).

Según los libros de fábrica de la iglesia,[6] esta perteneció, desde su creación, al clero secular, con la excepción de un breve período, bajo el mecenazgo del obispo Mollinedo y Angulo, ya que el informe de la visita a su diócesis del año 1673 señala que Guanoquite

---

[4] ADC, Protocolo notarial Miguel Contreras, leg. 5, 1596-1597, f. 422. El obispado ratifica los nombres de las parroquias dentro de la distancia de ocho leguas. Agradezco a Donato Amado esta documentación.

[5] AAC, Libro de fábrica iglesia de Guanoquite, 1752-1768.

[6] AAC, Libro de fábrica iglesia de Guanoquite, 1752-1768.

estaba a cargo de los mercedarios.[7] Sin embargo, la decoración de la iglesia no recuerda ni a la Virgen de la Merced ni a ninguno de sus santos. A pesar de una búsqueda exhaustiva, no se encontró documentación alguna que relacione a la iglesia de Guanoquite con la administración o el mecenazgo de la Compañía de Jesús.

APORTES JESUITAS AL ARTE DE ESTA IGLESIA

Entre los cuadros estudiados de este templo, tres presentan características en las que se reconoce un origen jesuita evidente. Si bien se incluyen santos jesuitas en otras obras iconográficas, no se consideran en este trabajo por corresponder a obras que involucran claramente otra temática, como, por ejemplo, el caso de la presencia de San Ignacio y San Francisco Xavier entre los personajes del cuadro «La comunión de los santos», que se encuentra en el baptisterio.

San Ignacio de Loyola

El primero y más sencillo es un lienzo que forma parte del retablo lateral de la Virgen del Rosario. La imagen se encuentra rodeada de cuatro bustos, los retratos de fundadores de órdenes religiosas, como se observa en la lámina 3. La serie está compuesta de cuatro lienzos: *Santo Domingo de Guzmán, San Bernardo de Claraval, San Ignacio de Loyola* y *Santa Teresa de Ávila.*

El lienzo de San Ignacio se presenta de medio cuerpo, con la mano derecha al pecho, con lo que resulta igual a la obra del pintor español Zurbarán y recuerda al personaje del Greco. Luis Nieri (1989: 355) manifiesta que estos cuadros de San Ignacio son copia del cuadro pintado por Zurbarán o por alguien perteneciente a su taller alrededor de 1650. El original a que se refiere se encuentra en la serie de Los Fundadores, de la iglesia de la Buena Muerte de Lima; y, según estudios realizados por el pintor Ugarte Eléspuru, la fecha de la donación de esta serie a la iglesia de los camilos es posterior y muy cercana a la fecha de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Se plantea, de este modo, la posibilidad de que la iglesia de la Buena Muerte haya pertenecido a las propiedades de los jesuitas en Lima. Igualmente, un anónimo jesuita —como se le conoce— probablemente pintó el retrato de San Ignacio de Loyola para la iglesia de Guanoquite a fines del siglo XVII. El resto de esta serie tendría el mismo origen, si bien los otros tres cuadros se encuentran en una distinta posición a la de la serie original, pues no están de lado sino enfrentando al pintor.

---

[7] *RAHC,* n.º 11, Cuzco, 1963, p. 32; AGI, Lima, 306, Cartas del obispo y mecenas del Cuzco Dr. Don Manuel de Mollinedo y Angulo (1673-1699). Visitas pastorales a su diócesis.

Serie de los lienzos pertenecientes a Santo Domingo de Guzmán, San Bernardo de Claraval, San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Ávila

La Apoteosis de la Eucaristía
Una iglesia militante

Entre estos fundadores se encuentran San Bernardo de Claraval, al que se lo identifica por su hábito blanco con capucha caída, una cruz de madera entre sus manos y el corazón bordado en rojo en el pecho, propio de su orden. Estas pequeñas series de fundadores son características de las escuelas de pintura cuzqueña, y su llegada a esta iglesia corresponde a un período posterior al inventario del obispo Mollinedo y Angulo, realizado en 1689 (Villanueva 1982: 434). Estas series resaltan vidas ejemplares como modelos de vida para la evangelización, especialmente en iglesias del clero secular.

Una iglesia militante

De la misma época, de fines del siglo XVII, se presenta la serie conocida como La Apoteosis de la Eucaristía. En Guanoquite, esta serie consta de nueve lienzos como copia de los grabados, traídos al Cuzco por el obispo Mollinedo, cuyos originales son los tapices respectivos de los cuadros de Peter Paul Rubens que se encuentran en el convento de las Descalzas Reales de Madrid. Entre los de esta serie se encuentra *Una iglesia militante*, también inspirado en un grabado original de un cuadro de Rubens (Ruiz 2001b). Corresponde a los denominados «carros triunfales» y se transforma en alegórico al colocar, en las manos de un santo, el estandarte blanco con un escudo con las siglas IHS. El lienzo exhibe las características de las pinturas del siglo XVII, ejecutadas en Flandes bajo el planeamiento académico de los tres planos horizontales.

En el plano superior o cielo, están dos angelitos que portan los atributos del santo, coronas de laureles y palmas del martirio. En el plano medio o terrenal, se observa el carro triunfal, tirado por un unicornio blanco y un ciervo negro con una cruz entre sus astas. El santo, con su vestimenta sacerdotal de color rojo,[8] se encuentra sentado, con las manos en actitud orante y un almohadón rojo bajo sus pies. Sobre el carro está un auriga, cupido mitológico con arco y flecha en la mano, transformado en ángel católico por una cruz en la frente. Adelante desfilan, siguiendo al Ángel de la Devoción, las tres virtudes teologales, cada una con sus atributos; detrás del carro van los infieles o herejes enmarrocados, vestidos con túnicas y gorros de apariencia turca. En el plano inferior o infierno, entre las ruedas del carro, se encuentra la representación del pecado: un ser mítico mitad serpiente mitad humano. Su cabellera, como la de la medusa, es de serpientes y sostiene en su mano siete serpientes más, que simbolizan los pecados capitales. Esta pintura se caracteriza por la gran cantidad de simbolismos, como se observa en el detalle. El ángel superior tiene tres pulseras; sobre la falda del

[8] La pintura cuzqueña se basa, principalmente, en grabados de Flandes que, al ser monocromáticos, dejaban el uso de los colores a decisión del pintor o del donante. En esculturas, llevan la sobrepelliz blanca.

santo, se encuentran tres manzanas; la paloma del Espíritu Santo está colocada de forma lateral sobre el hombro del santo —normalmente se encuentra superior al santo—; y el cordero pascual pasa delante del carro. Se observan, además de cruces, corazones y manzanas por doquier.

La serie tuvo como mentor principal a Manuel de Mollinedo y Angulo; inclusive, como ya se mencionó, el obispo es personaje principal del cuadro *Corpus de Guanoquite* de la misma serie, lo que autentifica su mecenazgo. Mesa y Gisbert (1982, t.° I: 136) le reconocen la autoría de estas pinturas al maestro Basilio Santa Cruz Pomacalle o a su taller. Este pintor indio de la Escuela Cuzqueña es, además, autor de los cuadros de la ya conocida serie de la procesión del Corpus cuzqueño, con el retrato del obispo Mollinedo en dos de sus estampas (Wuffarden 1998). En general, son muy pocos los cuadros de las iglesias a los que puede adjudicarse originalidad en los temas iconográficos, pues, muy probablemente, dichos temas se representaron por indicación directa de los donantes, como en este caso.

Lo más cercano a *La Iglesia militante* de Rubens, ya sea en lienzos, grabado o tapiz, es una versión mural del pintor Acisclo A. Palomino (1655-1726), que se encuentra en el convento dominico de San Esteban de Salamanca. En él se encuentra, además, *La iglesia triunfante dominica*, que incluye, entre los miembros de su orden a Santo Domingo y otros, quienes conforman una coronación triunfante (Sebastián 1981: 177).

En el caso de este lienzo de la iglesia de Guanoquite, se ha sustituido la imagen principal que representaba a la Iglesia por un santo mártir sin identificar, pues, si bien ahora está en sus manos el estandarte representativo de la orden jesuita, otras características del santo —como la tonsura que le da apariencia de un cerquillo— no pertenecen a la orden jesuita. Y el atributo de la corona de martirio lo identifica como mártir. Más interesante es la presentación del ciervo negro con la cruz entre las astas, pues este atributo constituye un símbolo de la aparición a San Eustaquio, santo del siglo IV d. C. y patrón de los cazadores. En la época de la iglesia romana no se utilizaba la vestimenta sacerdotal, y a San Eustaquio se lo representa con un atuendo medieval, característica que no aparece en la pintura descrita. Además, el carro es jalado por el ciervo negro y por un unicornio blanco, símbolo, este último, del cual se ignora su contenido.

En el caso particular de este lienzo, cuyo contenido simbólico es bastante difícil de interpretar, podría pensarse que, como idea primigenia para el carro triunfal, se tuvo el grabado del cuadro *La iglesia militante de Salamanca*, ya mencionado, así como el cuadro *El ángel de la devoción, las virtudes y pecados capitales*. Asimismo, otro grabado, también de Rubens, del *Triunfo de la Iglesia*, con la representación del atropello de los pecados capitales. Por último, con la presencia del estandarte se manifiesta el interés de la Compañía de Jesús por tener representatividad en templos de las zonas rurales, probablemente debido al gran número de indígenas a ser evangelizados.

Un protomártir jesuita: el padre Miguel de Urrea[9]

Finalmente, el cuadro jesuita que considero el más interesante de esta selección —no por el cuadro en sí sino por la historia que encierra— es la representación pictórica de un suceso ocurrido al padre Miguel de Urrea, protomártir jesuita en el Perú, oriundo de la villa de Fuentes y, por este motivo, también conocido como Miguel de Fuentes.

El lienzo fue hallado en la sacristía de la iglesia de Guanoquite en 2002, solo con su bastidor de madera, sin marco dorado, arrumado contra la pared con otros cuadros, entre ellos la serie de María, de indudable técnica manierista y digna de mayor investigación. El lienzo de Urrea ha sufrido en la parte central superior el corte de la imagen de la Virgen, así como una rasgadura lateral derecha, que felizmente no han afectado el retrato.

La estampa lo presenta de medio lado, muy joven, con rostro claramente español, mirada alta y una pequeña barba que enmarca su perfil. Viste el hábito negro jesuita y está en posición orante, con un rosario entre las manos. Lo acompañan dos indios, también de rodillas y en la misma posición. Frente a ellos se observan tres indios dormidos o desmayados, uno encima del otro, y, sobre ellos, unos rayos zigzagueantes de color rojo que caen sobre cada uno de ellos. Las túnicas de los indios o *uncus* —muy simples, sobre las rodillas— están decoradas con franjas de dibujos geométricos de colores en el borde inferior y alrededor del escote en forma de 'v'. La vestimenta de estos indígenas es, probablemente, la usada en el incanato y se compara con la observada en los cuadros primigenios del siglo XVI (Mesa y Gisbert 1982, t.° I)[10] y, a falta de estos, en los queros cuzqueños con grabados y dibujos incaicos a colores o en la *Nueva Corónica* de Guaman Poma de Ayala. En ninguno de los anteriores se viste el calzón corto negro español, que se usó posteriormente, en el siglo XVII, y que hoy es considerado traje típico.

El paisaje es un jardín con flores y árboles al fondo. En la parte baja del cuadro, presenta una cartela que dice: «El P^{e} Ju^{n} Eu^{o} R^{e} en V^{ta} del P^{e} Mig^{l} de Fuentes esta Casso que Sucedió en el Reyno del Peru» y que trascrito dice: «El Padre Juan Eu^{o} [...] R^{e} [...] en vista del Padre Miguel de Fuentes este caso que sucedió en el reino del Perú».

La figura del padre Miguel de Urrea ha sido ampliamente estudiada por los jesuitas F. Mateos (1944, t.° I: 34), A. Astrain, R. Vargas Ugarte y Giovanni Oliva, quien

---

[9] Respecto de la vida de este jesuita puede verse Mateos 1944, t.° I: 34; t.° II, cap. VII. La biografía de Urrea es copiada literalmente del *Anua de 1602*, Colegio de Chuquiabo, p. 35.

[10] Los cuadros del siglo XVI con indígenas, como el que menciona Garcilaso de la Vega y que se exhibía en la plaza del Cuzco en 1564, o los lienzos enviados por el virrey Toledo a Madrid se hallan todos desaparecidos. Sin embargo, los *uncus* que en ellos aparecen pueden considerarse copias de los que aún existen en la iglesia de la Compañía del Cuzco (por ejemplo, *Matrimonio de Loyola con la ñusta*, pintado por la misma época).

incluye un listado de su vida y obra en su *Historia del reino y provincias del Perú*. Para entender mejor este cuadro, es conveniente repasar un resumen de su vida.

El padre Urrea nace en el pueblo de Fuentes, diócesis de Toledo, España. Es ordenado sacerdote por los jesuitas en 1575 y, como maestro en Artes, viene a la provincia jesuita del Perú en junio de 1585. Para poder viajar a las provincias de Chunchos, con el fin de evangelizar a los infieles de dicha región, se prepara durante un año en la misión de Juli, aprende su lengua y elabora catecismos y vocabularios. Insta luego a sus superiores (Oliva 1998 [1895]: 280) a que le cambien del oficio de rector del Colegio de Chuquiago que ejercía para ir a las misiones de los infieles.

Inicia su viaje por Larecaja, en dirección a los Chunchos,[11] por aquella época provincia jesuita del Perú. Lo acompañan otro sacerdote y un hermano que se encontraban en el Cuzco: este último queda enfermo en el camino (Mateos 1944, t.° I: 34)[12] y el sacerdote es luego enviado de regreso con el fin de informar y pedir ayuda al padre provincial para continuar con la misión. El padre Urrea continúa solo y « [...] anduvo por muchos pueblos con muchas dificultades y trabajos, sin otro refugio más que el de sólo Dios» (Vargas 1963-1965: 416). Los infieles lo reciben con alegría; con ellos, levanta varias cruces y predica el Santo Evangelio en una iglesia construida en Camata.[13]

Meses después, avanza río abajo en una balsa con un guía indio y visita otros pueblos. Incluso, en una ocasión, derriba un ídolo al que ellos idolatraban. Pero su vocación de ayuda y asistencia no fue entendida por los bárbaros y «Estando un día en oración fueron muchos a él y con bárbara crueldad le quitaron la vida partiéndole la cabeza con sus macanas, porque cuando el padre Urrea trató de curar al hijo de un cacique [...] entendieron que le había quitado la vida». «Muere santamente a manos de los infieles, rogando por sus enemigos e invocando el nombre de Jesús, el 28 de agosto de 1597».[14] Le entierran al uso de los cristianos y Oliva indica «[...] unos leones con unos tigres vengan la muerte del Padre [...]» y «[...] afirman los indios haber visto muchas luces y resplandores sobre su sepultura». Estos parecen ser semejantes a las iluminaciones que se presentan en el cuadro. Según Vargas Ugarte, «[...] el padre Miguel de Urrea, S. J., fue el primero que dio su sangre por la conversión en el Perú».

Posteriormente, en junio de 1602, en una segunda visita del padre Rodrigo de Cabredo por toda su provincia jesuita, en esa época peruana, pasa por la ciudad de La Paz y da al padre Hernando de Salinas orden de dirigirse a Camata, zona cercana al

---

[11] La zona de Chunchos del padre Urrea es, actualmente, el distrito de Muñecas en la provincia de La Paz. La misión de Moxos queda en la provincia colindante de Beni.

[12] Los compañeros fueron el padre Antonio de Ayans y el hermano Juan de Benavides.

[13] Hoy, actual Bolivia, departamento de La Paz, provincia de Muñecas.

[14] Puede compararse este martirio con el del jesuita padre Gonzalo de Tapia en la misión de Sinaloa, México, en 1594. Véase Ahern 1999.

Un protomártir jesuita: el padre Miguel de Urrea

tanto, en la sacristía donde fue violentado y cortado, y robada la faz de la virgen, hecho que impidió su identificación. La localización actual podría sugerir que este cuadro llegó en época posterior al cura Joseph Valverde y Valdés, quien completó el arte de esta iglesia en 1756[19] y, de haber sido así, se relacionaría con el reparto hecho de las obras jesuitas en el Cuzco, con motivo de su expulsión después de 1767.

El Colegio de la Transfiguración de la Compañía de Jesús, creado por bula papal de Gregorio XV en 1621, estaba situado en lo que ahora se conoce como la Universidad San Antonio Abad, con frente a la plaza mayor de la ciudad del Cuzco. Con la expulsión de los jesuitas en 1767, el local pasó, en primera instancia, a cumplir la función de cuartel militar, en el que padeció prisión José Gabriel Túpac Amaru II. Luego, fue cedido para la universidad antoniana.

El inventario del Colegio de la Transfiguración del Cuzco[20] y su iglesia muestra una riqueza artística inigualable: joyas de oro y plata, ornamentos y decoraciones, relicarios de santos y mártires, retablos, marcos y espejos, vestuario de santos y sacerdotes, y, finalmente, los lienzos. La descripción de estos no es buena: muchas veces, las series son indicadas por su nombre y por el número de cuadros que contienen; a veces, solo por su tamaño y localización. Los lienzos se hallan en todas las áreas del colegio y suman más de trescientos.[21] En el correspondiente a «los del segundo ángulo alto en quadro», que se identifica con el comedor de estudiantes, se presenta un cuadro como «otro de bara con marco dorado: Mártir de la orden»,[22] que se cree corresponde al cuadro que nos ocupa, ya que corresponde el tamaño. En esa misma localización se encuentra «otro en bastidor del Pe. Jerónimo Portilla», que corresponde al retrato del fundador de la Compañía de Jesús y primer provincial de ella, el padre Jerónimo Ruiz del Portillo.[23] Este último cuadro fue encontrado en un recorrido a pie por la sierra de la ciudad del Cuzco realizado por el padre Vargas Ugarte hasta llegar al pueblo que él identifica como «[...] mísero villorrio de Punacancha en el camino a Paruro a unas 8 leguas del Cuzco y a una altura de 4,000 metros, donde tuvimos la fortuna de hallarle» (Ugarte 1940: 1, lámina interior). No deja de llamar la atención la similitud y proximidad de

---

[19] AAC, Libro de fábrica de la iglesia de Guanoquite, 1752-1768.

[20] *RAHC*, n.º 1, Cuzco, 1950, p. 399: «Iglesia de la Compañía del Cuzco. Autos de entrega..., 4 setiembre de 1769».

[21] Dado el gran número de lienzos, es probable que muchos de ellos, especialmente los de temas marianos o los decorados y bíblicos, hayan sido rematados públicamente.

[22] La bara se refiere al largo del cuadro de una vara (3 pies o 86,6 centímetros), dimensión que corresponde al cuadro de referencia del padre Urrea.

[23] En esta parte del colegio se encuentra también «una serie de 10 cuadros», que podría corresponder la serie de la virgen que se encuentra en la sacristía de Guanoquite. Entre los títulos de los lienzos están los siguientes: *Nacimiento de la Virgen, Matrimonio de María y José, Visitación, Anunciación, Anunciación de José, Adoración de los pastores, Adoración de los Magos, Presentación de Jesús al templo, La huida a Egipto* y *Jesús con los doctores.*

los pueblos en que han sido encontrados ambos lienzos; también Guanoquite, en 1939, fecha del viaje del padre Vargas, podría haberse considerado «mísero villorrio» del departamento del Cuzco y, como se indicó, está dentro de las ocho leguas de la ciudad del Cuzco, es decir, dentro de su zona de influencia eclesiástica.

Dilucidando la localización de ambos cuadros, se encontró que en Lima, con motivo del traslado de los bienes jesuitas tras de su expulsión, se da una «providencia para el extrañamiento y ocupación de temporalidades» [24] y una «real cedula de S.M en 9 de julio de 1769 para proceder a la aplicación y destino de las casas, colegios, almacenes, penitenciaría y demás piezas que les son anexas».[25] Ambos documentos coinciden en el destino final de los bienes del inventario que serán «para repartirlas en las parroquias más pobres y que carezcan más de ellas», según el primero, y «de que entre las obras pías, a que deben destinarse se tenga presente la congrua[26] manutención de las parroquias pobres», según el segundo. Es factible suponer que en el Cuzco se aplicó el mismo concepto y los dos lienzos fueron a parar a las parroquias más pobres, las de los pueblos de Punacancha y Guanoquite, ambos en el camino a Paruro. No debe olvidarse que en el inventario del obispo Mollinedo en 1689, ya mencionado anteriormente, con respecto a esta iglesia se dice: «Compónese dicho pueblo de Guanoquite de una pila bautismal, su iglesia antigua [...] las rentas y propias de dicha iglesia son muy cortas [...] poco fruto para su gasto, con que el adorno de esta iglesia es muy poco [...] casi toda la gente es pobre [...]» (Villanueva 1982: 434). Este concepto de pobreza, a pesar del arte que completó la iglesia en los siglos XVII y XVIII, no varió en el siglo XX, dada la pobreza de la zona circundante.

Ante estos resultados, se plantean las siguientes preguntas: ¿Existirán otros lienzos jesuitas en doctrinas antiguas del Cuzco y perdidos en su serranía? ¿Tal vez iglesias antes pobres y olvidadas son ahora repositorios de estos bienes? ¿Estos dos cuadros encontrados serán la punta del *iceberg* de los bienes jesuitas del Colegio de la Transfiguración del Cuzco?

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Arzobispal del Cusco (AAC). Libro de Fábrica de Guanoquite.1756-1768.

Archivo Departamental del Cusco (ADC). Prot. Not. Miguel Contrera, leg. 5, 1596.

---

[24] *RAHC*, n.º 13, Cuzco, 1963.

[25] *RAHC*, n.º 13, Cuzco, 1963.

[26] 'Congrua' es (1) congruente. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, 2001.

Archivo General de Indias (AGI). Lima, 306. Cartas del obispo y mecenas del Cuzco Dr. Don Manuel de Mollinedo y Angulo (1673-1699). Visitas pastorales a su diócesis. *RAHC*, n.º 13, Cuzco, 1963.

Archivo General de Indias (AGI). Patronato, 191, R, 21/1, 1601. Petición de curacas del Cuzco. «Autos de entrega perteneciente a la Yga. Sachris. a Cofradías, y de mas muebles deeste que fue collegio hecha de orn del exmo señor virrey Pr. el jues executor del rl. Orn dn. Ped. Jerónimo Manrique a dn Ped. Pasqual Vasquez».

Colección de las aplicaciones que se van haciendo de los bienes, casas y colegios que fueron de los regulares de la Compañía de Jesús, expatriados de estos reales dominios, siguiendo en todo lo adaptable las reglas que prescribe la Real Cédula dada en Madrid el 9 de julio de 1769. Primera parte. En que también se incluyen algunos reglamentos formados, y otras disposiciones dadas para el mejor gobierno de las escuelas y colegios, a quienes se han aplicado las casas referidas. Lima, 1772. *RAHC*, n.º 1, Cuzco, 1950.

Colección General de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de S.M. de España, Indias e Islas Filipinas, a consecuencia del real decreto de 27 de febrero y pragmática-sanción de 2 de abril de este año. Madrid, 1767. *RAHC*, n.º 1, Cuzco, 1950.

EGAÑA, Antonio de (ed.)
1954-1981 *Monumenta peruana.* Roma: Instituto Histórico de la Sociedad Jesuita.

MATEOS, Francisco, S. J. (ed.)
1944 Historia general de la compañía de Jesús en La provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española. *T.º I: Historia general y del Colegio de Lima y T.º II. Relaciones de Colegios y misiones. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.*

OLIVA, Giovanni Anello, S. J.
1998 [1895] *Historia del reino y provincias del Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VARGAS-HIDALGO, Rafael
1996 «El Catálogo (1633) de jesuitas insignes fallecidos en el Perú». *Revista Andina*, n.º 2, año 14, Cuzco.

Fuentes secundarias

AHERN, Maureen
1999 «Visual and Verbal Sites: The construction of Jesuit Martyrdom in NW New Spain in Andrés de Ribas». *Historia de los triunphos de nuestra Santa Fe (1645). Colonial Latin American Review*, n.º 1, vol. 8.

Baptista Morales, Javier, S. J.
1995 «Los misioneros jesuitas de Mojos». *Yachay, revista de cultura, filosofía y teología,* n.º 21, Cochabamba, Universidad Católica Boliviana San Pablo.

Birckel, Maurice
1973 «El P. Miguel de Fuentes y la Inquisición de Lima». *Historia y Cultura,* n.º 76.

Estabridis, Ricardo
1989 «Influencia italiana en la pintura virreinal». En *Pintura en el Virreinato del Perú.* Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 109-166.

Mesa, José de y Teresa Gisbert
1982 *Historia de la pintura cuzqueña.* 2 tomos. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.

Nieri, Luis
1989 «Ficha técnica del cuadro San Ignacio de Loyola». En *Pintura en el Virreynato del Perú.* Lima: Banco de Crédito del Perú.

Nieto, Armando
2002 «Los primeros jesuitas del Perú y la evangelización de los indígenas». En *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo.* Tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 929-934.

Pintura en el virreinato del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1989.

Revista del Archivo Histórico del Cuzco (RAHC).

Ruiz de Pardo, Carmen
2001a «La gloria del barroco en la iglesia de Guanoquite». En Ana María Aranda, *et al. Barroco iberoamericano. Territorio, arte, espacio y sociedad.* T.º I. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide-Ediciones Giralda, pp. 463-476.

2001b «Reflejos de Rubens en el barroco cuzqueño». Ponencia presentada en V Jornadas de Estudio sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad Colonial. Los Rostros del Barroco: Sociedad y Cultura en el Perú Virreinal (1600-1720). Lima, 10-13 de noviembre de 2001.

Sebastián, Santiago
1981 *Contrarreforma y Barroco: lecturas iconográficas e iconológicas.* Madrid: Alianza Editorial.

Székásy, Miklós
1999 «La obra de los jesuitas húngaros en Sudamérica, particularmente en el virreinato del Perú». Conferencia del 21 de mayo. Programa Nacional de Catalogación Restauración y Estudio Histórico-Crítico de la Bibliografía Colonial de la Biblioteca Nacional Argentina. Recuperado de <www.bibnal.edu.ar/pnc/obrajesuitas.doc> en abril de 2003.

TORRES SALDAMANDO, Enrique
1882 *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia.* Lima: s./e.

VARGAS UGARTE, Rubén, S. J.
1963-1965 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* Burgos: Imp. de Aldecoa.
1963 *Los jesuitas del Perú y el arte.* Lima: s./e.
1940 *Los mártires de la Florida, 1566-1572.* Lima: s./e.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio (ed.)
1982 *Cuzco 1689. Economía y sociedad en el sur andino.* Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

WUFFARDEN, Luis Eduardo
1998 «Piadoso Cuzco». *Catálogo de Franco María Ricci*, n.º 32. Roma: s./e.

Misiones de Moxos: arquitectura religiosa, residencial e industrial

La construcción de un urbanismo productivo en el corazón sudamericano

Víctor Hugo Limpias Ortiz
Facultad de Arquitectura y Urbanismo
Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra
Bolivia

La estructuración del entorno urbano para sacar adelante la experiencia cultural jesuita en las reducciones de Moxos, levantadas entre el siglo XVII y XVIII en las llanuras y bosques amazónicos del Beni, estuvo definida tanto por una estética espacial barroca como por un criterio productivo de organización del espacio, que entendió y convirtió a las reducciones en grandes establecimientos industriales y agropecuarios. Aunque las preocupaciones simbólico-religiosas han sido básicamente entendidas como el factor de organización espacial fundamental en la definición espacial de las reducciones jesuitas en Sudamérica, en este trabajo se intenta identificar también la dimensión «productiva» de la arquitectura misional, más allá de considerar las estancias y fincas de apoyo que, en el caso de Moxos, se encontraban fuera de su área de influencia. La identificación, reconstrucción y descripción de la experiencia urbano-arquitectónica de las misiones de Moxos, tanto en su dimensión simbólico-religiosa como en su dimensión productiva, es el propósito de este trabajo. Para lograrlo, se parte de una serie de documentos textuales y gráficos, así como de algunos ornamentos sobrevivientes. No se ahonda en aspectos generales de la cultura misional, salvo aquellos en los que se reconoce una relación con la cultura material, urbana y arquitectónica.

Introducción

Las misiones de Moxos, fundadas y organizadas por sacerdotes jesuitas entre los siglos XVII y XVIII, se constituyen en una notable experiencia de modificación del hábitat material de la región mojeña, hasta entonces ocupada por naciones de las llanuras y de los bosques tropicales del corazón de Sudamérica. Algunas de esas naciones estaban originalmente constituidas por nómades que vivían de la caza y de la pesca, pero otros, como los baures, ya habían logrado organizarse en sociedades relativamente

complejas, capaces de construir decenas de kilómetros de terraplenes, canales, centenares de terraplenes residenciales y miles de hectáreas de camellones destinados a la agricultura.[1]

Aunque las reducciones de Moxos nunca pudieron autosostenerse por completo, los jesuitas, junto con los indígenas, fueron capaces de organizar un aparato productivo articulado con el resto del virreinato que permitió el sostenimiento de los 35 mil habitantes que, en algún momento, poblaron las diferentes reducciones mojeñas. La estructuración del entorno urbano necesario para sacar adelante la experiencia cultural jesuita estuvo definida tanto por una estética barroca en su composición espacial urbanística como por un criterio productivo de organización del espacio, que convirtió a la misión en un gran establecimiento industrial y agropecuario.

Moxos, además de requerir permanentemente el apoyo de la provincia peruana y contribuciones reales, demandó el establecimiento de una red de estancias y fincas, cuya producción y rentas suplían el déficit. Algo particular en el caso de Moxos es que las estancias que apoyaban económicamente su sostenimiento no se encontraban dentro de su área de influencia sino a centenares de kilómetros, en los valles de Cochabamba y Chuquisaca, e inclusive en el Bajo Perú. Incluso pertenecían, jurisdiccionalmente, a otras misiones.

La inserción de la impronta indígena en la estética y el espíritu barrocos, importados por los sacerdotes jesuitas, definieron un mestizaje cuyos resultados materiales contribuyeron a la definición de un urbanismo y una arquitectura misional «productiva». La identificación, reconstrucción y descripción de la experiencia urbano-arquitectónica de las misiones de Moxos, tanto en su dimensión simbólico-religiosa como en su dimensión productiva, son los propósitos de este trabajo. Aunque la estructuración espacial urbano-arquitectónica original ha desaparecido, para lograr el propósito establecido se ha partido de una serie de documentos textuales y gráficos, así como de algunos ornamentos que lograron sobrevivir a la expulsión de los jesuitas y las intervenciones posteriores, tanto de otras órdenes religiosas como de parte del gobierno.

Existen varias referencias para identificar con relativa precisión las características tecnológicas, funcionales y morfológicas del urbanismo y la arquitectura mojeña. Primero, están los testimonios textuales que dejaron los padres Eguiluz, Altamirano, Éder y otros, tanto en el siglo XVII como en el siglo XVIII. También se tienen los informes de los gobernadores y las descripciones de viajeros, como el francés Alcide D'Orbigny. Estos documentos han sido exhaustivamente analizados por historiadores como Gabriel René-Moreno, José Chávez Suárez y Manuel Limpias Saucedo, quienes obtuvieron sus propias conclusiones y las describieron. Luego están los documentos

[1] Sobre las obras hidráulicas construidas por las culturas precolombinas en la sabana beniana, véase Denevan 1980.

gráficos. Estos son fundamentales, pues precisan los detalles y caracteres que la descripción textual no puede expresar. Entre ellos destacan los grabados de D'Orbigny (1832), uno de los cuales muestra con notable precisión la estructura urbana y los elementos constituyentes de la misión de Concepción de Baures y que permite reconocer las características productivas del espacio construido. También son importantes, especialmente para una reconstrucción arquitectónica, las acuarelas de Melchor María Mercado (1859) y los grabados de Gibbon (Trinidad, 1852) y Keller (Exaltación, 1874). La fotografía del templo de Trinidad en el Álbum del Centenario (1925) y los dibujos de Jorge Coimbra (1945) del campanario de Magdalena también ofrecen una rarísima oportunidad de apreciar las cualidades de la arquitectura misional mojeña, antes de su lamentable desaparición. Las más recientes fotografías de ornamentos y restos de columnas de Rogers Becerra y Antonio Carvalho son también ilustrativas.

Es lícito reconocer como referencias importantes para el análisis los templos construidos posteriormente a la expulsión de los jesuitas en 1767. Estos generalmente imitaban a los preexistentes, en un proceso similar al reconocido en Chiquitos (caso de Santa Ana), y deben reconocerse como parte de la misma categoría de análisis. Al respecto, es bueno señalar que, aunque buena parte de los templos dibujados por Mercado eran postjesuíticos, debido al traslado de algunos pueblos y la fundación de otros nuevos, el espíritu barroco se mantuvo vigente en Moxos hasta bien entrado el siglo XIX, tal como lo señalan varios investigadores (Block 1997: 41).

Por su estrecha relación histórica y por su contemporaneidad, también son referentes importantes para comprender la arquitectura misional mojeña los contemporáneos templos madereros de Chiquitos, seis de los cuales se salvaron de la destrucción definitiva al ser restaurados y reconstruidos por el desaparecido Hans Roth desde 1972 hasta 1999, en una labor que tuvo mucho del sabor misional original.[2]

Finalmente, como resabio de un pasado de esplendor, están los púlpitos, ornamentos y restos de columnas y vigas que todavía existen en Moxos, y algunos museos del país y el exterior. Estos remanentes materiales demuestran, sin lugar a ninguna duda, que en la región existieron artistas y artesanos de excepcional calidad, tanto europeos como indígenas, y que el barroco se manifestó con toda su exuberancia en el espacio misional moxeño.[3]

Marco histórico

Para referirse a las misiones de Moxos, es necesario puntualizar su independencia de las de Chiquitos, junto con las que han sido regularmente mencionadas en la bibliografía

[2] Sobre la labor de Roth en Chiquitos, véase Limpias 2000.

[3] Incluye interesantes fotografías del arte mojeño Becerra 1985. Por su parte, en la página 80, Carvalho 1978.

misional. De hecho, dentro del marco de la experiencia jesuítica en América, Moxos y Chiquitos presentan algunos elementos comunes, pero también importantes diferencias. Entre sus diferencias más notables se halla el hecho de que, mientras las misiones de Moxos surgieron bajo el impulso del Provincial de la Orden en Lima, las de Chiquitos lo hicieron bajo el impulso del Provincial del Paraguay pero, más específicamente, del Colegio de Tarija (Parejas 1979: 89).

Aunque dependían administrativamente de dos provincias jesuitas ubicadas en ambos extremos del continente, ambas se relacionaban con el mundo a través de Santa Cruz de la Sierra, de cuya gobernación formaban parte. En este sentido, Santa Cruz se convirtió en el único y obligado punto de contacto entre dos de las mayores provincias jesuíticas de Sudamérica. Es lícito suponer que, en varias ocasiones, los misioneros que pasaban de viaje hacia o desde las misiones debieron coincidir en el colegio que la orden tenía en la ciudad (García 1989: 20-40). Ello permite inferir un grado de interrelación e intercambio de experiencias entre ambas, más allá de las pocas situaciones mencionadas en las comunicaciones oficiales. Al respecto, vale la pena mencionar que, desde la fundación de las primeras reducciones, realizadas en Moxos por los padres Marban, Barace y Castillo, y en Chiquitos por los padres Arce y Rivas, hasta la expulsión de la orden en 1767, la relación con Santa Cruz de la Sierra fue compleja y contradictoria: mientras que los cruceños representaban una amenaza constante para la libertad de los indígenas, eran estos quienes las defendían de los avances de los bandeirantes paulistas y «mineiros». En este marco, los avances maloqueros de los cruceños motivaban a los indígenas a adscribirse a las reducciones, con lo cual se facilitaba la labor de los misioneros. Respondiendo al proverbial pragmatismo jesuita, la orden respondió con inusitada tolerancia ante los cruceños, hecho que se manifestó en la falta de reclamos o denuncias ante las autoridades virreinales, tal como lo señala García Recio (García 1989: 20-40).

Aunque ambas estaban protegidas por los mismos decretos reales y se regían bajo los mismos criterios y modelos administrativos, la autonomía de cada región permitió el surgimiento de algunas diferencias dentro de un marco común estructural. Por ejemplo, aunque las misiones de Moxos y Chiquitos, junto con las del Paraguay, presentan experiencias urbanísticas y arquitectónicas con varios elementos comunes, existen algunas diferencias entre ellas. Urbanísticamente, todas ellas descartan la cuadrícula como alternativa de diseño urbano y, más bien, aplican un modelo alternativo, de características propias, pero con matices diferentes en cada región. Arquitectónicamente ocurre lo mismo, ya que se adopta al principio, en todas ellas, la misma tipología maderera, pero se gana, después, detalles diferenciadores determinados por las peculiaridades de cada región.

Una de las diferencias marcadas entre Moxos y Chiquitos tiene que ver con los resultados de su economía. Mientras que Chiquitos logró autosostenerse en buena

medida, las misiones de Moxos aparentemente solo lograron una relativa subsistencia alimentaria. Block es contundente cuando indica que

> [...] a pesar de sus esfuerzos impresionantes, nunca pudieron cubrir los gastos con su propio trabajo. Los utensilios de metal [...] y los bienes suntuarios dedicados a fines religiosos exigían grandes erogaciones de dinero [...] Sólo con la combinación de los aportes de la Corona y las inversiones en la economía civil lograron los jesuitas hacer florecer las reducciones de Mojos [...] La empresa de Mojos demostró ser cara desde sus comienzos [...]. (1997: 107)

Para sostener a Moxos, la provincia peruana de la orden jesuita tuvo que valerse de al menos cuatro fuentes de ingreso diferentes: el aporte de la propia administración central de la provincia; las contribuciones reales que abarcaban donativos específicos y estipendios anuales por cada sacerdote; las donaciones que incluían limosnas y legados de bienhechores del Alto y el Bajo Perú; y la renta anual de capitales invertidos. Estos últimos provenían tanto de las rentas generadas por una serie de estancias y fincas situadas en los valles de Chuquisaca y Cochabamba, y en la costa peruana, como de las exportaciones de los productos generados en las mismas reducciones mojeñas, las que también contaban con sus propias fincas.[4] Asimismo, su sostenimiento no hubiera sido posible sin la notable habilidad financiera de la orden, la que permitió, con una flexibilidad pragmática notable, transferencias monetarias y de bienes, así como préstamos a terratenientes utilizando los fondos que la Corona le entregaba. Parte fundamental de las estrategias financieras empleadas por los jesuitas eran la adquisición y administración de establecimientos agrícolas y ganaderos, los que eran mantenidos bajo su propiedad en tanto produjeran rentabilidad y se vendían apenas mostraban su inviabilidad (Block 1997: 115 y Éder 1985: LIX).

La documentación existente indica que las misiones de Moxos eran sostenidas en buena medida por las rentas generadas a partir de la producción de una red de estancias ubicadas en los valles orientales de Chuquisaca, al norte de Santa Cruz de la Sierra, en la zona del valle de Pojo en Cochabamba y otras situadas en la costa peruana. Algunos de estos establecimientos fueron donados a la orden o fueron adquiridos por la administración provincial (Block 1997: 114-115). En algunos casos, es posible que hayan quedado bajo custodia jesuita si el propietario no pudo cubrir la deuda contraída, pero tal situación difícilmente podía quedar documentada y es de esperar que se haya presentado legalmente como una donación.

Un benefactor especialmente importante fue el general Juan de Murga, cuyo legado en estancias peruanas rindió quinientos pesos anuales entre 1698 y 1725, año en

[4] Véanse los capítulos correspondientes a la economía misional en Block 1997: 107-123 y en la introducción de Josep Barnadas al libro del padre Éder (1985: LVII).

que falleció. A partir de entonces, la mitad de sus estancias fueron donadas a la orden. En 1704, el viñedo de Callejas La Baja fue donado por Gabriel Encinas.

La administración provincial adquirió dos estancias en el valle de Pojo, cerca de Cochabamba, destinadas a producir vino la primera, y cereales y ganado, para las reducciones, la segunda. Estas eran Challwani y La Habana. Los datos sobre su producción no son claros, pues mientras que se indicó que producían pérdidas a mediados del siglo XVIII, se estimó que rentaban treinta mil pesos anuales al momento de la expulsión en 1767. En algún momento, Challwani pasó a propiedad del gobernador de Moxos, León Fernández de Velasco, quien declaró que tenía un valor de 54 mil pesos y que contaba con ochenta esclavos negros.[5]

En la zona oriental de Chuquisaca, y en las proximidades de Mizque, los jesuitas administraban varias fincas menores: Palca, San Nicolás de Umiriqui, Jesús y María, Pampas del Tigre y Cuesta Negra. Según Barnadas, las tres últimas eran administradas por el jesuita Karl Hirschko, y aunque «[...] nunca rindieron grandes sumas de dinero a las misiones, [...] incrementaron sus contribuciones proveyendo de vino y cereales [...]» (Block 1997: 117 y Éder 1985: LVIII). Ellas fueron donadas por los herederos de Melchor de Rodas al Colegio de La Plata. En 1662, el Colegio la vendió a Jerónimo de Soria, pero la viuda, María de Cuéllar, la cedió otra vez al año siguiente.[6]

Las estancias de la costa norte peruana fueron más productivas. Ellas pertenecían al Colegio Máximo de San Pablo de Lima y producían 2.439 pesos anuales al momento de la expulsión. Las haciendas azucareras de San Jacinto y San Antonio de Mutakachi constituyen un buen ejemplo de inversión rentable de la Compañía, ya que fueron adquiridas a bajo precio en 1709, ante el endeudamiento de sus propietarios originales. Block puntualiza la especial relación entre el Colegio de Lima y las reducciones de Moxos, al aportar el Colegio con capitales y personal administrativo. San Jacinto poseía 81 hectáreas de cultivo, dos molinos, un complejo de refinación y 101 esclavos, mientras que San Antonio de Mutakachi poseía 13 hectáreas, dos molinos y solamente 24 esclavos. Desde 1710, las inversiones se concentraron en esta última, que empezó a producir vino en 1713 y que, para 1720, contaba ya con sus «[...] propios talleres de alfarería para la fabricación de botijas y botellas» (Block 1997: 118). En 1725 se adquirió la estancia Huaura (Wawra), y en 1739 se adquirió el «gran viñedo» de Umay, en el valle Pisco, a un costo de ochenta mil pesos, de los cuales 5.403 se pagaron al contado. Las reducciones de Moxos habrían de pagar el resto al Colegio de San Pablo de su producción, en una demostración más de su impresionante flexibilidad financiera, que generó para Moxos, solamente en 1748, la impresionante suma de 11.188

[5] Mientras que Block (1997: 116) indica el déficit, Barnadas cita a Aimeric indicando el notable excedente (Éder 1985: LVIII).

[6] Según Josep Barnadas, en la introducción de Éder (1985: LVII) y citando a Cushner (1980: 41).

pesos de ocho reales de beneficios e intereses (Block 1997: 120-121).[7] Semejante escala de apoyo económico a una región marginal de la provincia se puede entender desde la perspectiva estratégica —tanto de la Corona española como de la misma orden jesuita— de proteger las fronteras de su territorio para asegurar su control en términos de conversión y de producción, tal como lo señala certeramente David Block (1997: 123).

Los establecimientos agrícolas y ganaderos de la orden durante la Colonia eran generalmente administrados por un sacerdote que actuaba como administrador. Si la hacienda se ubicaba en las proximidades de las reducciones, este era apoyado por un indígena con el cargo de alcalde de hacienda. Los trabajadores eran igualmente indígenas. Por otro lado, los establecimientos ubicados fuera del área de las reducciones, como los mencionados previamente, podían contar con un número de hasta dos sacerdotes y la mano de obra estaba constituida por esclavos negros. Vale la pena destacar que, al momento de su expulsión, la orden jesuita era la mayor propietaria de esclavos negros de todas las colonias españolas, con más de siete mil de ellos bajo su control (Page 2000: 116).

Las reducciones mojeñas exportaban buena parte de su producción, aprovechando, por un lado, la red de colegios jesuíticos, que les permitía colocar sus productos en Charcas, Potosí, La Paz y el Cuzco; y, por otro, estableciendo su propia red de distribución de productos en Santa Cruz de la Sierra y Cochabamba. Los productos de exportación más comunes de las reducciones de Moxos eran el azúcar y alcohol de caña, el algodón y las telas, el cacao, el sebo, la miel y el arroz. Entre las manufacturas que se exportaban se encuentran muebles, instrumentos musicales, tejidos litúrgicos y productos de cuero. A cambio, importaban toda clase de adornos litúrgicos, diferentes herramientas de hierro, papel, vestimenta para los religiosos, espejos, vidrio, vino y tabaco (Block 1997: 106-107).

Los jesuitas establecieron, en cada pueblo, talleres de carpintería, telares y sastrería, curtiduría y zapatería, trapiches, fundición y herrería. Al mismo tiempo, ya fuera en las proximidades de la reducción o en los puertos fluviales de embarque, poseían diferentes plantaciones: cañaverales, cacaotales, algodonales, arrozales, maizales y cafetales, y contaban con ranchos en los que criaban ganado vacuno y caballar. Cada pueblo tenía su propio aserradero y matadero. Igualmente, contaban con su propia flotilla de carga fluvial. René Moreno indica que «[...] puede calcularse en 60 barcos o canoas la dotación media de cada pueblo para el debido trajín de las chacras, conducción de productos de receptoría y transportes personales de unos a otros pueblos [...]» (René-Moreno 1973: 169-170).

---

[7] Block compara esta cantidad con los 17.314 pesos que demandaba la administración del Obispado de Santa Cruz.

El aparato productivo de las misiones se sustentaba en una organización interna excepcionalmente ordenada. Cada reducción, que podía tener hasta cerca de tres mil habitantes, era dirigida por dos jesuitas, aunque a veces solamente uno estaba a cargo. Los sacerdotes eran apoyados por una serie de líderes indígenas, comandados por el cacique mayor de la parcialidad original. Un alférez y dos tenientes apoyaban a este, además de los dos alcaldes de familia y los dos de pueblo. Estos ocho personajes formaban el cabildo y eran nombrados cada 1 de enero. El pueblo se dividía en parcialidades, cada una de las cuales era dirigida por un capitán y su segundo. Había también alcaldes para cada uno de los gremios de tejedores, herreros, carpinteros y constructores, y también para cada estancia productiva, muchas de ellas en las proximidades del pueblo y a orillas de los puertos principales. Las mujeres y los jóvenes menores de 17 años también eran liderados por un alcalde especial (Chávez 1986: 304-306).

Toda esa estructura conformaba un sistema de jerarquías suficiente para asegurar una ordenada y sistemática vida cotidiana, a la vez que permitía una actividad productiva sin contratiempos. El urbanismo que definía los espacios colectivos de las misiones, además de establecer las jerarquías simbólico-religiosas necesarias para mantener al indígena consciente de la presencia divina, también contribuía al orden interno y a la producción de bienes y productos. La combinación del orden jerarquizado propio del barroco europeo encajó perfectamente con la intencionalidad productiva de los jesuitas, conscientes de que la labor evangelizadora que realizaban necesitaba de una estructura económica capaz de sostenerla a largo plazo.

Urbanismo jesuita en Moxos

La orden de la Compañía de Jesús fundó en Moxos un total de 25 pueblos, pero en el momento de la expulsión solo quedaban 17, algunos de los cuales desaparecerían posteriormente, como San Martín, San Nicolás y Santa Rosa. Otros se trasladarían a nuevos sitios, como Loreto, San Ignacio y San Joaquín, entre ellos, y abandonarían así su sitio original. Por último, otros nuevos se fundarían siguiendo el modelo misional jesuítico, como es el caso de San Ramón (Gutiérrez y Gutiérrez 1995: 305-394).

La estructura urbana de una misión de Moxos estaba originalmente conformada por el conjunto arquitectónico principal, la plaza y los cuarteles o residencia de los indígenas. En primera instancia, se aprecia que su ordenamiento responde a un criterio de ocupación centrado en el templo, en la casa de Dios, como elemento articulador de todo el conjunto y corazón espiritual de la comunidad.[8] La plaza abierta es físicamente el centro de la misión, con la cruz que marca dramáticamente el predominio de

[8] Las motivaciones conceptuales de estos aspectos son analizadas en detalle en Parejas y Suárez 1992.

la iglesia sobre el terreno, y su generosa amplitud contribuye a destacar la presencia del templo, que actúa como verdadero núcleo material y espiritual de la comunidad. La definición del espacio de la plaza, señalada lateralmente por los cuarteles y posiblemente por las escuelas, contribuye a realzar la presencia del conjunto religioso de uno de sus lados. La escenográfica centralidad del templo y la valoración que hace de él la plaza, junto con las posas y la cruz, busca remarcar simbólicamente la presencia de Dios en la misión.

Por ello, no es de extrañar el impacto que causaba en el visitante semejante articulación de espacios y volúmenes, hábilmente ordenados para recordar en todo momento el porqué y el para qué de toda manifestación de vida. Es elocuente el viajero francés D'Orbigny cuando dice «[...] la extensión, la distribución de las casas y sobre todo la plaza [...] me dieron ocasión para admirar una vez más los trabajos extraordinarios de los jesuitas en esas regiones [...]» (t.° IV: 1433). Posteriormente, indica que «[...] la Plaza, bastante grande, está dotada de capillas en sus cuatro esquinas y ocupa su centro una cruz adornada con hermosas palmeras *cucich*. Está rodeada por numerosas casas de indios, bien alineadas y ubicadas de manera que favorezcan la libre circulación del aire. Todo respira grandeza y orden en esta misión [...]» (D'Orbigny 2002, t.° IV: 1437).

Contribuyó a la aceptación indígena de la propuesta misional el que la plaza no fuera una exclusividad española. Los cronistas comentan que los poblados indígenas contaban con un gran espacio en el centro de sus comunidades, cerca del cual se hallaba el bebedero o casa de los hombres. Por lo tanto, el espacio de la plaza o atrio del templo misional no resultaba por completo ajeno al indígena, como tampoco las calles rectas o avenidas, pues muchos poblados indígenas también contaban con ellos antes de su contacto con los europeos.[9]

La inserción del espíritu barroco en la experiencia misional en la amazonía boliviana era inevitable, a pesar del carácter marginal de las reducciones en la selva y las pampas al norte y este de Santa Cruz de la Sierra, por dos razones fundamentales. Primero, debido a que los sacerdotes jesuitas, principales protagonistas del proceso, se habían educado en las ciudades y monasterios de la Contrarreforma, proceso en el cual los jesuitas eran protagonistas de primer orden; por lo tanto, no es de extrañar que sus esfuerzos de catequización estuvieran marcados por los ideales estéticos, teológicos y sociales que distinguen a la sociedad barroca en la Península y en el resto de Europa. En segundo lugar, debido a que el interés jesuita por desarrollar un proyecto social sostenible a largo plazo, en un marco humano ingenuo al que se creía necesario controlar

[9] Sobre estos aspectos del urbanismo indígena, véanse Limpias 2001: 16-17 y notas 16, 16, 17 y 19 del capítulo 1; y Limpias 2003: 161 y 174.

en todas las facetas de su vida para lograr su salvación, no podía encontrar mejor modelo espacial a implementar que el barroco.

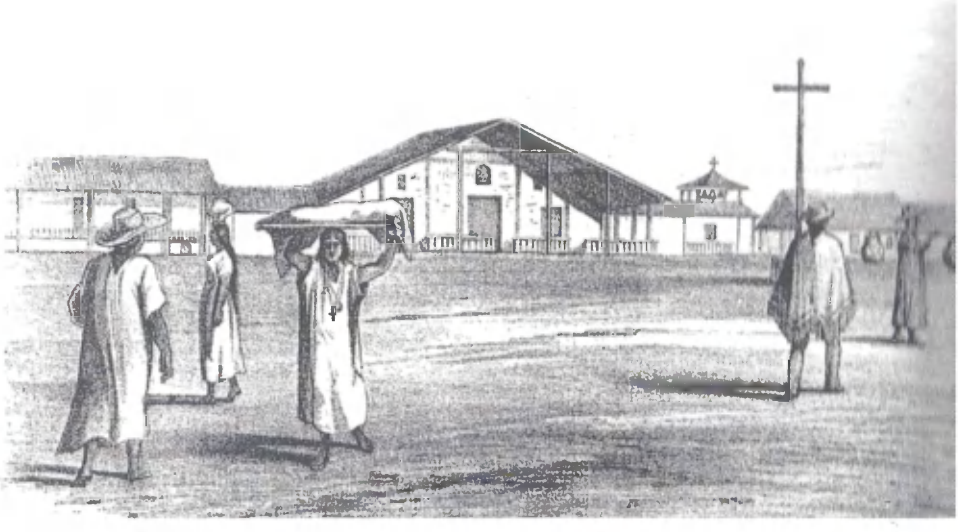
De esa manera, la experiencia misional implicó la «construcción» de una sociedad barroca en pleno corazón del continente y demarcó, moral y materialmente, las jerarquías y límites necesarios para lograr el éxito de una empresa catequizadora sostenible. Para el misionero jesuita, este proceso de reproducción de su propia sociedad —«mejorada», en el sentido del acatamiento del orden— implicó la adopción, a veces forzada, de una serie de adaptaciones en las cuales se reconocen algunos aportes indígenas y geográficos. Sin embargo, ese esfuerzo catequizador y productivo implicaba como resultado que las naciones indígenas reducidas reemplazaran para siempre sus dioses y creencias, sus costumbres de alimentación y vestimenta, su moral y su ética, su vivienda, su música, su organización social, sus mecanismos de sobrevivencia, sus sueños y hasta sus miedos. El sacerdote jesuita piensa y actúa sobre la base de una ética que justifica la imposición a todo el espacio de una estética que lo controle la totalmente, y genera entonces una espacialidad que favorece los controles sociales necesarios para asegurar una actividad productiva.

La presencia de la modernidad que implica el barroco, impuesto en las pampas y selvas amazónicas, se relaciona también con el sentido productivo de la reducción, concebida como una fábrica de almas, salvadora de hombres, y en eso no difiere del espíritu europeo que impulsa la Contrarreforma. El pragmatismo jesuita es capaz, entonces, de construir un espacio doblemente productivo, espiritual y económicamente, con lo cual otorga una dimensión integradora de la vida, desconocida hasta entonces en la América española.

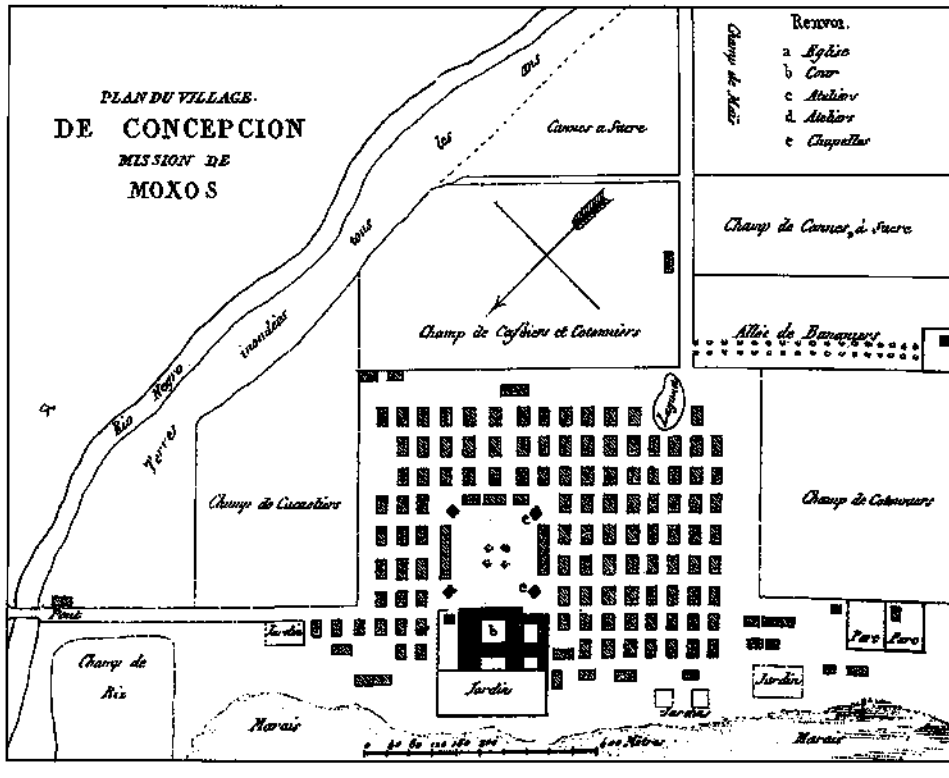
El misionero no tuvo otra alternativa que trasladar su experiencia cultural a la misión, adaptándose menos que imponiéndose. De esta manera, cuando emprenden la tarea de construir los templos, los misioneros lo hacen a partir «de su propia imaginación».[10] Para ello, «[...] necesario les fue hacerse Arquitectos para fabricar templos, [...] y enseñar a los indios el oficio de carpinteros, el uso de las herramientas y proporción del edificio en todas sus partes» (Altamirano 1979: 72). No pudiendo ejecutar la tarea solos, están obligados a entrenar al indígena en todo lo concerniente al proceso de construcción. Precisamente por lo elemental de su formación arquitectónica, la repetición era la opción más fácil para el misionero y, en este marco, no se podía esperar soluciones arquitectónicas demasiado diferentes a lo que ellos mismos habían experimentado ya, es decir, aquellas que configuraron los espacios barrocos europeos.

Como en todo proceso complejo en el que participa gran cantidad de actores, en Moxos resultó inevitable la introducción de elementos no europeos, aportados por el

[10] Véase Mesa y Gisbert 2002: «[...] en Trinidad [...] la iglesia fue ideada por Barace "de su propia imaginación"», citando al padre Eguiluz 1884.



Plaza de la Misión de Trinidad. Grabado de Lardner Gibbon, 1852.



Plano de Concepción. Levantado por Alcide D'Orbigny, 1832.
Nótese que la reducción se encuentra rodeada de plantaciones de caña de azúcar, algodón, cacao, arroz y babano. Obsérvese también que los cuarteles no se organizan simétricamente.

indígena a través del tiempo y también por el propio misionero, una vez influenciado por el entorno en el cual se desenvolvía. El «mestizaje» que sufre el barroco europeo al reproducirse en la misión afectó tanto la selección de alternativas como los procesos y los resultados, tanto lo cultural como lo religioso, tanto lo humano cuanto lo social, tanto lo arquitectónico como lo urbano.

Los indígenas contribuyeron decisivamente no solamente en la construcción de los templos sino, también, en el tallado de las esculturas y relieves, en la fabricación de los muebles y las telas, y seguramente más allá del simple aporte manual. En este sentido, al referirse al púlpito de San Ignacio, Altamirano indica que es «[...] muy airoso y entallado; y se conoce lo hábil de la gente, pues todo es obrado por manos mismas de los indios [...]», y esto lo dice a principios del siglo XVIII, cuando todavía las misiones habrían de funcionar por más de medio siglo (Altamirano 1979: 76-77). Tampoco debe olvidarse que los indígenas administraban, hasta la llegada de los españoles y los misioneros, una compleja y variada mitología, que hasta entonces había encontrado en la cerámica una expresividad morfológica original. Esta habilidad, ya desarrollada colectivamente, debió canalizarse después de la catequización por medio de la ornamentación de los templos.

Como se indicó previamente, la misión se estructuraba urbanísticamente sobre la base del conjunto arquitectónico principal (a describirse posteriormente), la plaza y los cuarteles. En este sentido, la experiencia urbanística de Moxos es muy similar a la de Chiquitos y Paraguay, pero existen diferencias evidentes, como se verá a continuación.

Plaza con cruces y posas

La plaza era el corazón de la misión, dominada por la presencia imponente de la iglesia, el colegio, el campanario y las escuelas de letras y de música. Éder remarca que «[...] en el centro de la reducción estaba la plaza, perfectamente cuadrada, midiendo cada lado ciento sesenta pasos» (Éder 1985: 357).[11] En ella se desarrollaban todas las actividades más significativas: procesiones, semana santa, rogativas, velorios, bienvenidas y festejos de índole religiosa. Actúa, de hecho, como un gran atrio.

Para dar más detalles, continúa Éder indicando que «En cada esquina de la plaza hay una cruz muy grande con capillas para la celebración de las procesiones [...] En el centro de la plaza había también una cruz, mayor que las demás, protegida por una reja y rodeada de árboles debidamente distribuidos [...]» (Éder 1985). La cruz central, como en el caso de San Ignacio de Moxos, podía estar «[...] llena de incrustaciones del brillante nácar de las conchillas de agua dulce», como indica D'Orbigny; levantada sobre un podio y rodeada de una baranda de madera, como señala Mercado en San

[11] Esta medida equivale a poco más de 120 metros.

Joaquín, San José y la misma Concepción; y cerca de ella se hallarían cuatro palmeras plantadas en cruz.

Las posas son una tipología arquitectónica propiamente americana, tal como ya lo han explicado Mesa, Gisbert, Gutiérrez y otros investigadores (Mesa y Gisbert 1961, 1978 y 1985; y Gutiérrez 1983). Ellas contribuían a enriquecer el ceremonial a escala urbana y a preservar el estrecho y milenario vínculo entre el nativo y la naturaleza, en el cual moraban sus dioses hasta la llegada de los conquistadores.

Al parecer, las posas existieron en todas las misiones de Moxos —no así en Chiquitos—, pues no solamente Éder da testimonio de ello sino, también, Verdugo en 1760 (Éder 1985: 357, según nota 19 del editor). El conjunto «ideal» de cuatro posas de Concepción, una en cada esquina de la plaza, es dibujado por D'Orbigny con relativa precisión: las ubica en la planta general de la misión. Se trataba de simples construcciones a dos aguas con el mojinete enfrentado a la plaza, estableciendo una especie de ochave a la misma. Se las reconoce como elementos puntuadores del espacio y, por ello, su rol en la conformación del espacio barroco misional es destacable. La presencia de las posas en Moxos y, posiblemente, en Chiquitos se entiende como una extensión de la tradición andina de iglesias con atrio y posas, y debe verse, por lo tanto, como consecuencia de la permanente relación de los misioneros con Charcas y Lima.

Cuarteles residenciales

Los cuarteles eran viviendas colectivas, en las que varias familias vivían separadas por muros divisorios transversales dentro de un solo módulo. Estas viviendas comunitarias les eran muy familiares a los indígenas y es posible que los misioneros hayan adoptado la tipología por esa razón. Contaban con corredores exteriores en ambos lados y eran siempre de una sola planta. Todas se hallaban levantadas un palmo del nivel del terreno. Se construían de la misma manera que los templos, aunque su cubierta no era necesariamente de teja, sino, en la mayor parte de los casos, de hojas trenzadas de palmeras o jatata. Se utilizaba también el tronco desbastado de la palma, colocado a modo de capa y canal. Éder (1985: 355) informa que las casas eran de tabique y a veces de adobe, e indica también que «[...] cada casa mide diez varas de altura, veinticuatro de largo y trece de ancho, de manera que el espacio destinado a la vivienda era de ocho varas, siendo el corredor que rodea la casa de dos varas y media de anchura [...]».

Un aspecto importante de destacar, por el impacto escenográfico que debía causar, es el uso del color en el pintado de las casas y el templo. Éder (1985: 356) indica que las casas «[...] se blanqueaban por dentro y por fuera; no con cal, sino con una tierra blanquísima igual o mejor que aquella. La base de las paredes, los dinteles de las puertas y ventanas se pintaban con tierras de diferentes colores jaspeados, con bastante gusto

[...]». El número de cuarteles variaba de una misión a otra, pero podría aproximarse al centenar (René-Moreno 1973: 68).

Estructura urbana productiva

El plano levantado por D'Orbigny en Concepción de Mojos es ilustrativo respecto del sentido productivo de la misión mojeña. De hecho, en ese gráfico se evidencia el criterio productivo que complementaba al sentido barroco del espacio. Dejando de lado la orientación tradicional este-oeste del templo, los misioneros adoptaron en Concepción un criterio más eficiente desde la perspectiva productiva. Construyeron los espacios religiosos paralelos a la zona pantanosa del sudoeste y levantaron los cuarteles residenciales en forma asimétrica, haciéndolos coincidir con las plantaciones de algodón, cacao, café, caña de azúcar, maíz y arroz.

En el plano se observa también una red de caminos de acceso a las plantaciones, así como las divisiones claras de las diferentes parcelas productivas. Se cuenta más de una decena de edificaciones con aparentes fines de apoyo a las actividades productivas, una vez que no se articulan espacialmente con los cuarteles residenciales. Una de ellas se encuentra en el puente sobre el Río Negro, otras cerca o dentro de los cafetales y cañaverales, y otras cerca del algodonal este. Es interesante la alameda de palmeras que es rematada en otra edificación en el sector sudeste. Cinco jardines o chacras menores, bien delimitadas, se levantan en diferentes sectores.

En Concepción, la simetría ha sido sacrificada para favorecer la proximidad de los habitantes con la zona productiva. Esta aplicación de la eficiencia productiva, que modifica el esquema ideal de urbanización jesuita, puede entenderse perfectamente como una expresión pragmática del sentido productivo de la orden, capaz de modificar o complementar el modelo urbanístico preestablecido con tal de favorecer un desplazamiento eficiente de los indígenas en el interior de la misión para incrementar su productividad. De esta manera, la reducción adquiere un sentido muy próximo a las estancias productivas que la Compañía tenía en la región de Córdoba, con la diferencia de que, en este caso, no eran esclavos negros los que realizaban las tareas de plantío y cosecha.

Arquitectura jesuita en Moxos

Es posible reconocer las características arquitectónicas y urbanísticas del espacio barroco en las misiones de Moxos, tanto en su fase jesuítica como en su fase posjesuítica, antes de la descaracterización urbana que implicó la aplicación del damero y la desaparición paulatina de todos los templos, demolidos y reemplazados por obras modernas que poco se relacionan con el modelo original. Coincidiendo con otras experiencias

jesuitas hispanoamericanas, el conjunto arquitectónico principal estuvo conformado por el templo, el colegio o casa de los misioneros, y el campanario o torre.

El templo pseudoperíptero de atrio profundo

En general, el templo de Moxos es una estructura de planta renacentista, de estructura maderera pseudoperíptera, con atrio sexástilo a veces profundo, con una gran nave de tipo salón, construida con muros de adobe y cubierta con troncos de palma o teja. A continuación, se describen en detalle estos aspectos. Todo indica que los templos coloniales de Moxos presentaban planta renacentista con presbiterio de ángulo recto. En este aspecto planimétrico, el barroco encontró, aparentemente, dificultades insalvables para incorporar la espacialidad dinámica y compleja que implican los muros curvilíneos, las bóvedas ovoides y las transparencias fenomenales profundas en toda América. De todas maneras, y a pesar de la rigidez mural, los espacios interiores presentaban una riqueza expresiva esencialmente barroca gracias a la exuberancia de la ornamentación arquitectónica (retablos y altares) y estatuaria, la riqueza polícroma de los revestimientos y la policromía dominante.[12] A pesar de que la planta de los templos de Moxos es una solución importada directamente, sufrió notables modificaciones regionales, mayores que las reconocidas en la región andina, en donde se aplicó literalmente.

El aporte local se reconoce, primero, en todo lo concerniente a la tecnología empleada, desde los materiales de construcción hasta el proceso constructivo, pasando por el sistema estructural. Todo ello se fundamenta en un sistema estructural maderero y no en el sistema de muro portante, de adobe o piedra, que se aplica en la región andina.

La aplicación de un sistema estructural maderero se relaciona con varios factores condicionantes que forzaron su elección y aplicación, prácticamente sin que existiera otra alternativa posible. En primer lugar, la disponibilidad de madera de excelente calidad en la región no era algo que pudiera ignorarse y su aprovechamiento resultó inevitable, si se considera, además, la familiaridad que tenía el indígena con la tecnología maderera, tanto en relación con el material como respecto del sistema y del proceso constructivo. Por otro lado, este no tenía experiencia con la piedra, inexistente en la mayor parte de la región y de condiciones poco adecuadas para ser convertida en sillería estructural, cuando existía. Además, la inexistencia de yacimientos de cal tornó innecesario el ladrillo cocido en hornos y dejó como única alternativa el uso de adobes de barro cocido al sol, que sin ser un material resistente, al no ser utilizado como elemento portante sino como simple división y ser de fácil producción, cumplía cabalmente con los propósitos requeridos.

---

[12] Respecto de la necesidad de entender el barroco americano bajo criterios diferentes del europeo, véase Gutiérrez 1983: 104-105.

El proceso de construcción también fue consecuencia de las condiciones locales, impuestas por los materiales disponibles y el sistema adoptado. De hecho, los sacerdotes levantaron sus templos siguiendo el mismo procedimiento constructivo que los indígenas aplicaban en la construcción de sus chozas originales. En una carta de 1747, el padre José Gardiel explica el mismo:

> Todos estos edificios se hacen de diversos modos que en Europa, porque primero se hace el tejado, y después las paredes. Clávanse en tierra grandes troncos de madera, labrados a azuela. Encima de ellos se ponen los tirantes y soleras; y encima de éstas las tijeras, llaves, latas y tejado; y después se ponen los cimientos de piedra, y 2 ó 3 palmas hasta encima de la tierra y de ahí arriba es la pared de adobes, quedando los troncos o pilares, que aquí llaman horcones, en el centro de la pared, cargando todo el tejado sobre ellos y nada sobre la pared. Esto se hace por no haberse hallado cal en todo este territorio [...] Hácense en las naves de enmedio y en donde ha de ser la pared, unos hoyos de 9 pies de profundo y 12 ó 14 de círculo. Enlósanse bien, y con máquinas de arquitectura meten dentro los horcones labrados ya en forma de columnas, o cuadrados para después aforrarlos con tablas de cedro pintadas y doradas. Los 9 pies que quedan dentro están sin labrar, y aún con parte de las raíces del árbol para mayor fortaleza y se quema esa parte para que resista a la humedad [...]. (Citado por Roth 1987: 35)

El clima lluvioso y húmedo debió deteriorar rápidamente los muros de los primeros edificios construidos en el siglo XVII, hecho que obligó a los sacerdotes a aplicar una solución tecnológica de fuerte impacto formal que protegiera a los mismos: los corredores cubiertos. La ampliación de los faldones obligó a que sus aleros fueran sostenidos con pies derechos de madera, adicionados tanto hacia los costados como hacia los frentes, lo que generó un atrio (nártex) cubierto. Así surgió el templo maderero períptero de Moxos, al igual que las demás misiones jesuíticas de Chiquitos y el Paraguay.

El atrio cubierto es una solución única en la arquitectura colonial americana, así como el concepto de edificio períptero (Paraguay) o semiperíptero (Moxos y Chiquitos). Este espacio que servía de antesala de la portada, excepcional en América, aunque motivado por el rigor del clima tropical, debió contribuir particularmente a la escenificación de las complejas ceremonias y rituales urbanos de la Iglesia, en los que participaba toda la población. Resulta, junto con las galerías laterales, un espacio que contribuye a reforzar el sentido barroco del espacio, al generar y expresar dinamismo y profundidad, dramatizando la policromía de la arquitectura y, seguramente, facilitando la complejidad y expresividad de la decoración efímera de las celebraciones religiosas.

Algo muy interesante y digno de destacar de Moxos es que, a diferencia de los atrios cubiertos de Chiquitos y Paraguay, en donde solo abarcan una crujía o intercolumnio, en Moxos se llegaron a adoptar dos o más intercolumnios, con lo cual se generaba un atrio cubierto, que parecía más un salón abierto y tenía una superficie que

variaba entre los 150 y 300 metros cuadrados, capaz de albergar a centenares de fieles. Al parecer, esta solución más radical se dio después de la expulsión de los jesuitas, particularmente en San Ramón (véase el dibujo de Mercado) y después pudo haberse aplicado en Trinidad y otros templos.

Otro aspecto interesante y original de Moxos es el tratamiento de la portada protegida por el nártex cubierto mencionado. Los dibujos de Mercado son los que mejor permiten reconocer las características curiosas e indudablemente barrocas de su decoración. Tanto en la simplicidad del tratamiento en Concepción de Baures como en la prolífica ornamentación de Magdalena, así como en las características de Exaltación, San Joaquín y San Ramón, se reconoce el mismo concepto de pilastras adosadas a modo de cirios. Estos, por un lado, sostienen el corredor maderero en voladizo, que sirve para interconectar las puertas del coro y funciona como balcón, a modo de capilla abierta; y, por el otro, estructuran la decoración de la portada de la misma manera que en un retablo.

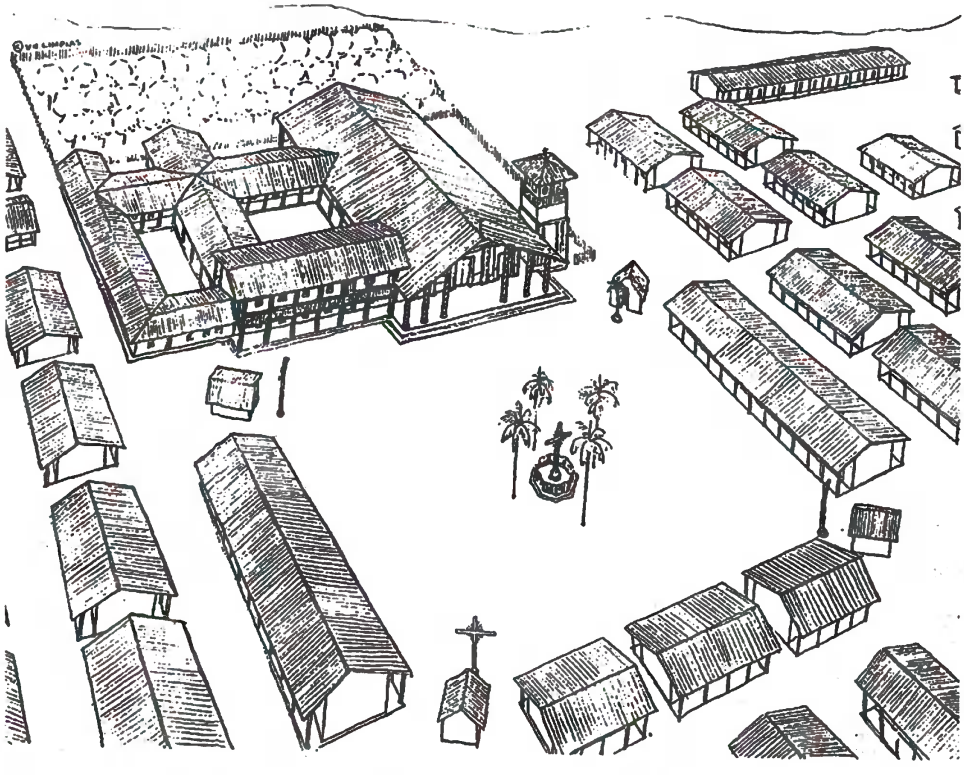
Existe una contradicción importante entre el dibujo de Mercado de Concepción de Baures y el grabado que incluye D'Orbigny en su monumental *Viaje a la América Meridional*, ya que Mercado dibujó y pintó viendo personalmente aquello que representaba, y el naturalista francés realizó su grabado en Francia por encargo y a partir de bocetos. Lo anterior daría mayor exactitud y crédito al dibujo de Mercado. Tampoco se debe ignorar el hecho de que el francés pudo perfectamente haber privilegiado, en su boceto original, el detalle de la portada e ignorar el atrio precedente, tal como lo hiciera años después el mismo Mercado, cuando descartó intencionalmente el atrio del templo de Magdalena para dibujar con comodidad los detalles de la portada (D'Orbigny 2002).

Los corredores o galerías exteriores y el gran atrio cubierto frente a la plaza conforman una estructura semiperíptera, que genera un espacio semicubierto que, mientras protege eficazmente a los muros de adobe de la lluvia y a los fieles del sol tropical, contribuye a la integración volumétrica de los templos con la fábrica urbana en su conjunto. El sentido dual de estos espacios, al reproducirse en las demás edificaciones de la misión, establece un sentido de unidad a todo el conjunto.[13]

El interior de los templos exige una consideración importante, especialmente en lo que concierne a las «tres naves» que tanto mencionan los cronistas, sean misioneros, oficiales reales o de gobierno. De hecho, la solución espacial interna de Moxos, Chiquitos y Paraguay se encuadra mejor en el concepto de nave salón, muy común en el centro de Europa y bastante popular en el barroco.[14] Desde una perspectiva arquitectónica, las

[13] Sobre el tema, véase el análisis exhaustivo que hace Gutiérrez 1983: 211-213.

[14] Un ejemplo temprano de templo tipo salón es San Juan Bautista de León, Nicaragua, de 1547, cuyo tratamiento interior maderero es muy similar al de los templos de Moxos y Chiquitos.



Urbanismo misional productivo de Moxos: reducción de Concepción de Baures (Moxos). Dibujo de Víctor Hugo Limpias basado en grabados y descripciones.

dos hileras de columnas madereras no necesariamente implican una subdivisión del espacio interior en tres naves, como popularmente se puede interpretar. La percepción del espacio en estos templos es total y no fragmentada, como ocurriría con una edificación levantada con pilares de ladrillo interiores y nave central de mayor altura, con claristorio levantado sobre naves laterales de menor elevación.

En Moxos, así como en Chiquitos, solo hay un gran espacio. Las columnas interiores solo están allí porque tecnológicamente eran necesarias para lograr una capacidad funcional suficiente para que dos o tres mil almas pudieran caber en su interior. De haber existido los medios tecnológicos para salvar la luz del ancho del templo sin apelar a columnas intermedias, sin duda se hubiera construido así. En otras palabras, las columnas interiores fueron el producto de una limitación tecnológica y no la consecuencia de un ideal arquitectónico que, por el contrario, buscaba más bien lograr la unidad y la integración espacial.

El modelo original, el punto de partida de los templos de Moxos, pudo haber sido el segundo templo de Loreto, inaugurado en 1691, luego del éxito de la primera fase de catequización. Altamirano lo describe como

> [...] de adobes crudos [...] su medida, ciento ochenta pies de largo y su latitud de sesenta pies geométricos; de tres naves, entablado con madera de cedro, su techumbre bien labrada. Tiene cinco altares cuyos tabernáculos se van haciendo labrados con toda curiosidad; y en particular el altar mayor con retablo igual a la capacidad del testero que termina el presbiterio de la Iglesia, tan cabal en sus medidas y entablados con sus nichos, columnas, cornisas y arquitrabes como pudiera el maestro más inteligente y experimentado hacerlo. (Altamirano 1979: 72-73)

Al lado de la gran nave se levantaban otras salas, también descritas por Altamirano: «[...] la sacristía que está inmediata al templo [es] bien capaz, con alacenas suficientes para guardar los cálices consagrados y la boxilla toda que sirven a los santos sacrificios y al adorno especial en las fiestas más solemnes [...]» y más adelante dice que «[...] hay otra pieza menor que la sacristía y más curiosa en medio de la cual está la pila Bautismal con el sumidero necesario para desaguarla cuando convenga. Dicho bautisterio tiene inserta en la pared otra alacena cerrada con llave, donde guardan las alhajas ordinarias para los bautismos [...] En dicha alacenita se guarda también las alhajas que sirven según el ritual de España en los matrimonios y velaciones [...]» (Altamirano 1979: 73-74).

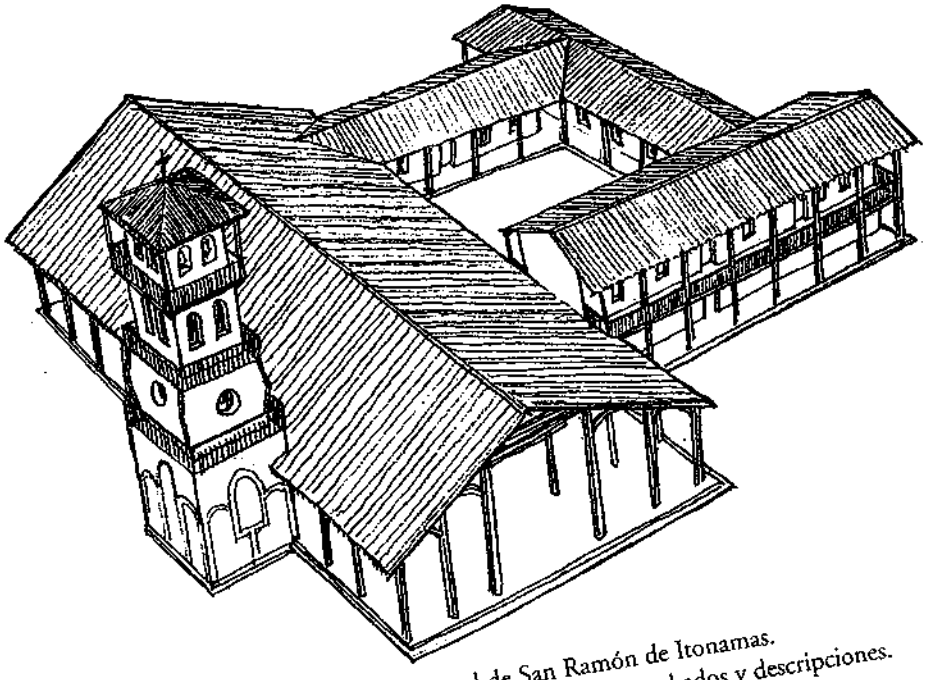
Gracias a las donaciones de Charcas y Lima, los templos de Moxos se hallaban, en un principio, bien provistos del material necesario para sus ceremonias y rituales, notablemente más complejos que los actuales. Altamirano indica que estaban «[...] sus Iglesias bien alhajadas con ornamentos ordinarios y ricos de todos colores y con lámparas bien grandes y curiosas, blandones y candeleros. Ultra de los cálices, custodias, prijides y vinagreras con salvillas, todo hecho de plata y aún ramos del mismo metal [...]» (Altamirano 1979: 98).

La ornamentación arquitectónica del templo debió sustentarse en el tallado barroco —fuste salomónico— de las columnas interiores y exteriores, tal como las dibuja Mercado en el atrio de Exaltación. En su defecto, estas pudieron ser de fuste simple, apenas ochavado, como se percibe en San Joaquín y Trinidad. Aunque los dibujos de Mercado no los muestran, por su poca precisión y distorsión de perspectiva, no debe descartarse el uso de arcos de arriostre entre columnas, tal como se observa en Chiquitos. De hecho, cuando D'Orbigny (2002, t.º IV: 1441) escribe que la iglesia de Magdalena «[...] es muy amplia, construida en el gusto gótico [...] y pertenece al estilo más florido de la Edad Media [...]», no se puede dejar de pensar en las fotografías de Plácido Molina de la desaparecida iglesia de San Ignacio de Chiquitos. Para la primera mitad del siglo XIX, cuando el francés visita las misiones, la historia del arte y la arquitectura estaban en pañales, y hasta un erudito como D'Orbigny podía haberse confundido entonces. Mesa y Gisbert (2002: 263) ya alertaron sobre esta evidente confusión.

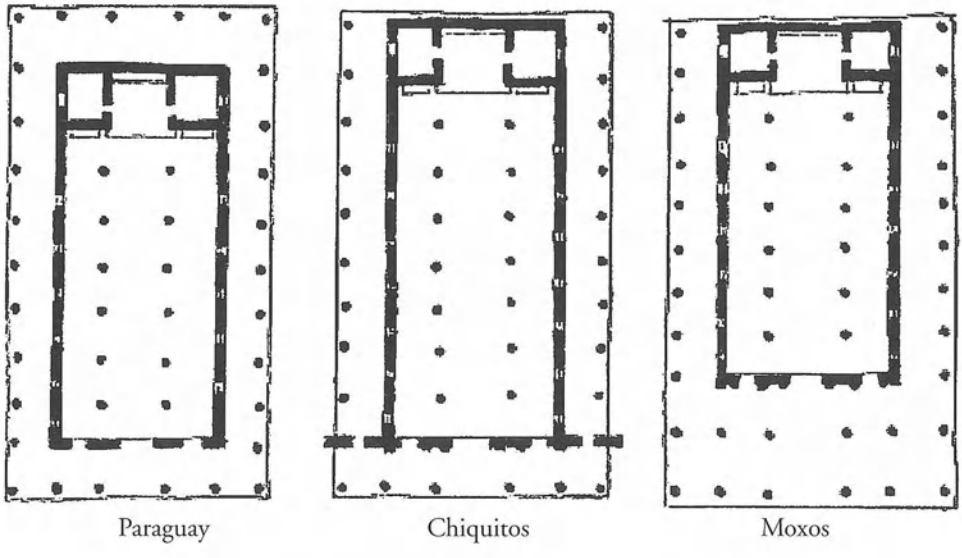
Por otro lado, el contacto permanente de los misioneros con Lima permitió a los templos adornarse con gran cantidad de objetos adquiridos en los viajes. El padre Diego Francisco Altamirano indica que (el padre Marban) «[...] volvió del Perú con provisión de alhajas, que de limosna adquirió, conducentes al adorno de las Iglesias, que liberal repartió entre todas [...]» (Altamirano 1979: 202) para posteriormente indicar que «[...] para proveer de ornamentos a las Iglesias concurrieron los Rectores de los principales Colegios, cuales son el de San Pablo, del Cuzco, de Chuquisaca y Potosí [...]» (Altamirano 1979: 100). Tal aporte de Charcas y Lima no se limitaba a unos cuantos adornos, sino que implicaba cantidades significativas de materia prima, además de grandes esfuerzos económicos y de transporte. El mismo Altamirano (1979: 216) indica que

> [...] desde que se comenzaron estas reducciones de los Moxos, año de 1675 hasta el presente, tiene gastados más de cien mil pesos, así en los costosos viáticos de los sujetos a los Moxos, que desde Lima son 600 leguas, como en ornamentos para las iglesias, cálices, píxides, custodias, lámparas, imágenes de talla y pincel, guiones con sus cruces de plata, palios, vestuario, sustento de vino y harina para las misas, chaquiras, cuchillos y demás donecillos para el atractivo y conversión de los indios [...]. («Breve Noticia de las Misiones de Moxo»)

Con el tiempo, Moxos fue capaz de producir sus propios adornos. En este sentido, fue extraordinariamente importante el aporte de un grupo de misioneros centroeuropeos, entre los que destacan el padre Borinie, germano; Adalberto Martereer y Franz Faltik, bávaros; Juan Reher de Praga; Francisco Javier Durheim de Augusta; y Juan Bautista Koening. Aunque no se conocen exactamente las fechas en las que estuvieron trabajando en Moxos, lo debieron hacer entre 1716 y 1767, época en que habrían construido los templos; tallado retablos, esculturas y platería; construido muebles; y



Conjunto central de San Ramón de Itonamas.
Dibujo de Víctor Hugo Limpias basado en grabados y descripciones.



Plantas madereras del barroco misional en Paraguay, Chiquitos y Moxos: esquemas ideales comparativos de Víctor Hugo Limpias.

pintado murales y cuadros religiosos (Éder 1985: 358 y notas 21 y 23).[15] Así como Martin Schmid marcó el espacio barroco en las misiones de Chiquitos, este grupo de arquitectos y artistas definió el barroco en Moxos, por lo cual llamaron poderosamente la atención de viajeros como D'Orbigny, quien creyó, erróneamente, que las excepcionales esculturas de San Pedro de Moxos eran «[...] estatuas de madera esculpidas en Italia por los mejores maestros del siglo pasado [...]» (D'Orbigny 2002, t.º IV: 1479-1480).

D'Orbigny remarcó que

> [...] por sus monumentos, por el número de las estatuas de santos, por las joyas que adornaban a sus vírgenes y niños Jesús, por las planchas de plata que decoraban sus altares y, más que nada, por las hermosas tallas de madera de su iglesia, San Pedro no tardó en rivalizar no sólo con las catedrales de Europa, sino también con las más ricas iglesias del Perú. Cuando entregaron la misión a los curas, después de la expulsión de los jesuitas en 1767, inventariaron en ella 80 arrobas (casi 1.000 kilos) de plata maciza [...]. (D'Orbigny 2002, t.º IV: 1476)[16]

Existen algunas referencias a las ventanas y vidrios de estos templos. Al referirse al crucero del templo de San José, Altamirano (1979: 77) indica que sus ventanajes «aclaran y hermosean» la iglesia. Por su parte, Mesa y Gisbert indican que los vidrios del templo de Trinidad llegaron desde Cochabamba en 1767 (Mesa y Gisbert 2002: 262).

Colegio de doble columnata maderera

El colegio y el templo se construían uno al lado del otro y definían todo un sector de la gran plaza. Generalmente se construían simultáneamente pero, a veces, el colegio se construía antes que el templo.[17] Se trataba de un edificio multipropósito, con grandes salas que servían indistintamente de depósito, comedor, vivienda de misioneros, talleres y hospital. Solían construirse transversales al templo y de una sola planta, aunque existen algunos de dos plantas, como el de las misiones de Concepción, Magdalena y San Ramón, esta última fundada después de la expulsión de los jesuitas. La disposición es completamente diferente a la de Chiquitos, en donde se construía paralelamente al templo. Esta diferencia se manifestó, posiblemente, por influencia del modelo de disposición de los cabildos altoperuanos.

---

[15] Véase también Mesa y Gisbert 2002: 263 y 267, para comentarios sobre Martereer y sobre los demás, respectivamente. Consúltese también Calmotti 2000: 152 y nota 2.

[16] José de Mesa y Teresa Gisbert (2002: 263) indican, a nuestro entender con acierto, que el viajero francés no sabía de la existencia de tantos misioneros expertos y que, por lo tanto, atribuyó a italianos las piezas que vio en San Pedro.

[17] Caso de Concepción de Baures, según Altamirano (1979: 134).

El plano que levantó D'Orbigny en Concepción, así como los dibujos de Mercado, permiten reconocer las características de la casa de los misioneros. Las habitaciones se construían alrededor de uno o dos patios, compartiendo los fondos con la iglesia en lo que debió ser el huerto de los misioneros. Al igual que los templos, estaban rodeados de corredores cubiertos o galerías exteriores, inclusive dentro de los patios. Es posible reconocer, en los dibujos, cierta ornamentación en las fachadas, ventanas balaustradas de arco adintelado, portón principal en planta baja y puertas en la planta alta, cuando esta existía.

Campanario de adobe y madera

No son mencionados en las crónicas coloniales, pero sin duda debieron existir desde entonces, pues las campanas han jugado un rol importante en la definición de la vida misional, llamando a la oración, a misa, al velatorio, a la procesión, a la defensa y hasta al amor.

Mercado permite reconocer sus cualidades mejor que cualquier otro. De hecho, dibuja cuatro campanarios: Magdalena, Concepción, San Joaquín y San Ramón, estos dos últimos posjesuíticos —San Joaquín se trasladó en 1796—. Los dos primeros presentan tres cuerpos, con el primero de base mayor y el tercero menor. Entre cada cuerpo existe un pasamanos, con lo que se aprovecha la diferencia de anchura. En los dos casos, las campanas se encuentran en el tercer y último cuerpo, cubierto con techo piramidal de cuatro aguas, en cuyo vértice se ubica una cruz. En el caso de Magdalena, se trata de una edificación de gran altura, aparentemente mayor que la cumbrera del templo.

El campanario de San Joaquín es el de menor envergadura aparente —hay que dudar de las proporciones de Mercado— y cuenta con solo dos cuerpos, pero siguiendo la misma lógica estructural de los anteriores. Por su parte, el de San Ramón, el más nuevo de los tres, es también el de mayores dimensiones y complejidad. Se trata de una estructura de cuatro cuerpos que debió superar necesariamente con creces la cumbrera de su templo. El último cuerpo parece haberse resuelto con balcones en voladizo colgados de la cubierta.

CONCLUSIONES

Resulta evidente, por todo lo descrito anteriormente, que la manipulación teatral de la realidad que supone la construcción del espacio misional en Moxos fue básicamente influenciada por dos preocupaciones articuladas y complementarias entre sí: la espiritual y la productiva. Mientras que la primera se concentraba en la catequización permanente de los indígenas y, para ello, construyó y estructuró un espacio capaz de recordar sistemática y permanentemente la presencia de la divinidad en la misión, la

segunda preocupación hizo modificar y complementar la estrategia urbanística adoptada, con tal de lograr una mayor eficiencia productiva. El sentido espiritual y el interés productivo, si bien se complementan, en ningún caso pueden interpretarse como dos dimensiones paralelas igualmente significativas. Sería injusto pretender que los misioneros valoraran equitativamente esas dos preocupaciones, pero es también cierto que comprendían la necesidad de convertir su proyecto en una experiencia sostenible y, por ello, su pragmatismo se evidencia no solamente en el diseño mismo de la misión moxeña sino en los complejos mecanismos financieros que promovieron para sostenerla.

Por otro lado, complementariamente a las dos motivaciones anteriores, otro par de influencias contribuyeron a determinar el resultado misional material. Estas son la cultura indígena y la geografía mojeña. Lo indígena incorporó diferentes procesos constructivos —sistema maderero y cubierta— y elementos espaciales —cuarteles—; y, al mismo tiempo, confirmó el uso de otros —plaza, calles y avenidas— al serles familiares.

Como resultado de esa amalgama de influencias recíprocas, destacan cuatro características particulares a Moxos, diferentes a la arquitectura maderera de Chiquitos y Paraguay. Primero, se tiene la plaza con posas, y cruces puntuadoras y jerarquizadoras del espacio central; segundo, el atrio profundo del templo, con dos o más crujías semicubiertas; tercero, la decoración con pilastras-cirios en las portadas; y cuarto, la disposición del colegio en frente abierto hacia la plaza y transversal al templo.

Al margen de la polémica que implica el uso de adjetivos para la experiencia misional —barroco mestizo, barroco hispanoamericano, barroco andino, etcétera—, se puede afirmar que las peculiaridades de la arquitectura y el espacio urbano construido originalmente en las misiones de Moxos —junto con las de Chiquitos— permiten distinguirlas como una experiencia cultural material que va más allá de ser reconocida como variante regional más precisa del barroco en América —barroco misional maderero, barroco amazónico, barroco maderero, barroco mestizo maderero—, por lo cual puede calificarse como urbanismo y arquitectura misional mojeña o chiquitana.

En síntesis, todo indica que la experiencia misional de la orden de la Compañía de Jesús en las pampas y bosques de Moxos, además del interés central catequizador, se desarrolló influenciada por las preocupaciones productivas y sintetizó, a su manera, varias fuerzas motivadoras: la espiritual y la económica, la indígena y la geográfica.

Bibliografía

Altamirano, Diego Francisco
1979 *Historia de la Misión de los Mojos c. 1710.* La Paz: IBC.

Becerra Casanovas, Rogers
1985 *Retablos coloniales del Beni.* Santa Cruz: s./e.

BLOCK, Davis
1997 *La cultura reduccional en los llanos de Mojos*. Sucre: Historia Boliviana.

CALMOTTI, Franca
2000 «La actividad del hermano Adalberto Martereer en las misiones de Mojos». En *Festival Internacional de Música «Misiones de Chiquitos»: III Reunión Científica*. Santa Cruz: s./e., agosto.

CARVALHO UREY, Antonio
1978 *Visión del Beni*. Trinidad: s./e.

CHÁVEZ SUÁREZ, José
1986 *Historia de Moxos*. 2.ª ed. La Paz: Don Bosco, 1986.

CUSHNER, Nicholas
1980 *Lords of the Land, Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany: State Universty of New York Press.

DENEVAN, William
1980 *La geografía cultural aborigen de los llanos de Moxos*. La Paz: Juventud.

D'ORBIGNY, Alcide
2002 *Viaje a la América Meridional*. La Paz: IFEA.

ÉDER, Francisco J.
1985 *Breve Descripción de las reducciones de Mojos c. 1772*. Cochabamba: s./e.

EGUILUZ, Diego
1884 *Historia de la Misión de Moxos c. 1700*. Lima: Impr. del Universo.

FURLONG, G.
1953 *José Cardiel, S. J. y su Carta-Relación de 1747*. S./c.: s./e.

GARCÍA RECIO, José María
1989 «Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta fines del siglo XVII: la actividad misional y sus limitaciones». *Historia y Cultura*, n.° 16, La Paz, octubre.

GUTIÉRREZ, Ramón
1983 *Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra.

GUTIÉRREZ DA COSTA, Ramón y Rodrigo GUTIÉRREZ VIÑUALES
1995 «Territorio, Urbanismo y Arquitectura en Moxos y Chiquitos». En Pedro Querejazu (ed.). *Las Misiones Jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN.

Limpias Ortiz, Víctor Hugo
2000 «Hans Roth Merz: el arquitecto de la selva». *Revista Fundación Cultural Banco Central de Bolivia,* n.° 10, enero-marzo, La Paz, pp. 7-13.
2001 *Santa Cruz de la Sierra: arquitectura y urbanismo.* Santa Cruz: UPSA.
2003 «Arquitectura del Barroco Misional en Moxos». En *Barroco Andino,* La Paz: Unión Latina, pp. 161-174.

Mesa, José y Teresa Gisbert
1961 *Iglesias con atrio y posas en Bolivia.* La Paz: ANCB.
1978 *Monumentos de Bolivia.* La Paz: Gisbert.
1985 *Arquitectura Andina.* La Paz: Embajada de España en Bolivia.
2002 *Monumentos de Bolivia.* La Paz: Gisbert.

Page, Carlos
2000 *El camino de las estancias.* Córdoba: Comisión del Proyecto.

Parejas Moreno, Alcides
1979 *Historia del Oriente Boliviano: siglos XVI y XVII.* Santa Cruz: UAGRM.

Parejas Moreno, Alcides y Virgilio Suárez Salas
1992 *Chiquitos: Historia de una Utopía.* Santa Cruz: UPSA.

René-Moreno, Gabriel
1973 *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos.* La Paz: Juventud.

Roth, Hans
1987 «Lo que entonces sucedió». En Antonio Eduardo Bösl. *Una Joya en la selva boliviana.* Concepción: s./e.

Redescobrindo a colonização: a arqueologia na restauração de três igrejas jesuíticas do litoral brasileiro

Rosana Najjar
6.ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico
e Artístico Nacional
Río de Janeiro, Brasil

O número de trabalhos acadêmicos que se dedicam a pesquisar as ações da Companhia de Jesus no processo de colonização portuguesa no Brasil é bastante considerável. Esses trabalhos perpassam, inclusive, diversos campos de conhecimento, pois a ação desses religiosos em nosso país foi marcada por grande complexidade e abrangência. Assim, a ação jesuítica foi objeto da História, da Arquitetura, das Letras, da Educação e de diversas outras disciplinas, ou campos de confluência de disciplinas, que pretenderam entender os processos sociais de constituição do Brasil, particularmente no período em que nosso país esteve subordinado à Coroa portuguesa.

A Arqueologia, como uma ciência social que visa a desvelar a história dos grupos humanos a partir de seus vestígios materiais, também tem se voltado para essa importante temática. A consolidação de um campo de estudos no interior desta ciência, dedicado a estudar os grupamentos humanos existentes no Brasil depois da chegada dos portugueses —a Arqueologia Histórica— tem acontecido concomitantemente ao incremento do interesse dos arqueólogos na temática jesuítica.

Assim, o número de estudos dedicados a analisar as ações dessa ordem religiosa no Brasil, particularmente aqueles originários de instituições do sul do país, tem crescido a cada dia, apontando para dados e questionamentos não explorados, ou explorados somente em parte, pelas outras ciências.

O fato do sul do Brasil ser a região de origem da maioria desses trabalhos não é aleatório. Ele se deve, em grande parte, à importância e à imponência que tiveram as missões jesuíticas ali localizadas (como também em regiões da Argentina e do Paraguai). Tal importância deu projeção a essas missões, não só no interior do campo acadêmico, fezendo-as estar presentes, também, em diversos produtos da indústria cultural, sendo, inclusive, temática de uma produção holliwoodiana. Nesta medida, a presença jesuítica no Novo Mundo em geral, e no Brasil em particular, ficou associada às missões.

O presente trabalho, apesar de se dedicar a estudar, sob alguns aspectos, as ações da Companhia de Jesus no país, em especial aquelas que relacionam o processo de catequese

ao processo de colonização (e ambos ao tipo de assentamento que esses religiosos fundaram e desenvolveram), o faz sem ter por intenção direcionar seu olhar para as missões jesuíticas, tal como elas se apresentavam no sul do Brasil.

Ele investiga a ação catequética e colonizadora dos jesuítas a partir de pesquisas de Arqueologia Histórica realizadas em três igrejas jesuíticas do litoral brasileiro: a Igreja de Nossa Senhora da Assunção (século XVI), a Igreja dos Reis Magos (século XVII), ambas localizadas no Estado do Espírito Santo e a Igreja de São Lourenço dos Índios (século XVI), localizada no Estado do Rio de Janeiro. A escolha dessas edificações como *locus* e objeto de nossas pesquisas se deu a partir de nossa participação —como coordenadora da pesquisa arqueológica—, nos projetos de restauração de todas elas, levados a cabo pela 6.ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - 6.ª SR/IPHAN, a partir de 1994.

Delimitamos nosso objeto de pesquisa como sendo a discussão do programa construtivo dos jesuítas portugueses no Brasil colonial, dialogando com a bibliografia existente sobre o tema, a partir dos dados empíricos trabalhados nas três igrejas. Em especial, nos dedicamos à análise de seus assentamentos, tipo Colégio e Residência, existentes em todo o litoral dos estados do Espírito Santo e Rio de Janeiro.

Com essas pesquisas, tivemos o intuito de somar esforços no sentido de entender as complexas relações entre a arquitetura jesuítica e o projeto e as práticas político/ religiosas dessa Ordem.

Nossa hipótese de trabalho foi a de que, apesar de existir um programa construtivo padrão para as edificações jesuíticas portuguesas mundo a fora, o partido arquitetônico a ele correspondente não era tão rígido como alguns autores subentendem (Bazin 1983, Santos 1966). Ele se adaptava, em muito, às condições e necessidades locais, tanto as relativas ao espaço físico do assentamento, como as ligadas aos grupos indígenas que eram objeto de catequese. Assim, embora possamos identificar regularidades entre os diversos assentamentos, podemos, também, identificar inúmeras particularidades em cada um deles.

A partir de um estudo crítico da vinculação entre a catequese jesuítica e o projeto de colonização portuguesa para o Brasil, pretendemos vislumbrar a ideologia subjacente à ocupação desta ordem no litoral brasileiro. Basicamente, pretendemos desvelar como a edificação, ela própria, foi um dos veículos de catequese, e instrumento de exercício de poder e ordenação social.

Ao propormos estes objetivos, temos certeza que partimos para olhar nosso objeto com uma visão de mundo definida. Buscamos enxergar as edificações por nós estudadas como reflexo das relações sociais e de poder então existentes. Mas, ao mesmo tempo, procuramos encontrar as características da edificação estudada que criavam, fortaleciam e consolidavam essas mesmas relações sociais. Assim, para nós, era fundamental partirmos para a pesquisa com a idéia de que aquele complexo arquitetônico era, ao mesmo tempo, produto e produtor do contexto histórico no qual ele estava inserido.

O fator básico que nos moveu a desenvolver este estudo foi a necessidade de rediscutirmos o papel sócio-político presente nas atividades religiosas dos jesuítas no Brasil colônia. Há um discurso ideológico que explica e justifica a presença dessa ordem religiosa nos primórdios da história do Brasil como um elemento civilizador, pleno de boas intenções, que aqui estaria contrabalançando a selvageria do colonizador português. A imagem popular de religiosos jesuítas, como o Padre José de Anchieta, que tem forte presença na história do Brasil, reforçada nos livros didáticos e no discurso que a Igreja Católica ainda hoje dissemina, revela essa perspectiva ideológica.

Em 22 de abril de 2000 o Brasil comemorou os 500 anos de sua «descoberta». Esta comemoração gerou uma onda de trabalhos que reavaliaram criticamente nossa história, e cremos que as pesquisas arqueológicas levadas a cabo nos vestígios das ocupações jesuíticas podem nos ajudar a entender e a contar uma outra história, desvelando as relações sociais que concretamente existiram e que o discurso oficial muitas vezes omite. No decorrer dos trabalhos das restaurações das Igreja nos deparamos com uma gama enorme de informações que podem iluminar essa outra história. Elas mereciam uma sistematização teórica mais aprofundada.

Outro fator que justificou o presente estudo foi a identificação de que há uma pequena produção teórica, no campo da Arqueologia, relativa à ocupação jesuítica portuguesa no litoral brasileiro. A grande maioria dos trabalhos sobre as formas de assentamento jesuítico, como já dissemos, se concentra nas edificações jesuíticas espanholas do sul do país. Outras disciplinas, como a Arquitetura e a História da Arte, predominantemente, se preocupam com a análise tipológica e arquitetural das edificações. Pouco se produziu academicamente com o objetivo de desvelar os significados sócio-político dos prédios.

Os jesuitas e a colonização do Brasil

Os jesuítas chegam a Portugal, em 1540, primeiro país no qual a Ordem se instalou depois de sua criação em 1534. Ela se faz presente nos projetos de expansão de Portugal, chegando ao Brasil em 1549, trazida por Tomé de Souza, primeiro Governador Geral.

A esses religiosos que aqui se instalaram, denominamos de jesuíta português, independentemente da sua nacionalidade, pois este aspecto individual não tinha importância, uma vez que o religioso seguia os preceitos da Ordem e da Coroa a que servia. Esta distinção também se faz presente na geografia da colonização. Segundo o Tratado de Tordesilhas, cabia ao jesuíta português se ater, inicialmente, às terras da Coroa portuguesa. Já o jesuíta espanhol, teve presença marcante no restante da América do Sul.

O projeto português para suas terras no Novo Mundo teve como objetivo a colonização, enquanto o projeto espanhol objetivava a conquista. A diferença entre

estes dois tipos de política reside, basicamente, no fato da existência, ou não, de riquezas minerais e de uma população nativa que as explorasse.

No caso português, pela inexistência de riquezas minerais consideráveis a serem exploradas, o foco de atenção se concentrasse na efetivação da posse das terras, sendo o primeiro passo a ocupação do litoral. Portanto, a necessidade de domínio das populações nativas desta região litorânea era imperativa e se deu através da execução de um projeto de colonização.

A COMPANHIA DE JESUS

A Companhia de Jesus foi a primeira ordem religiosa a vir, organizadamente, para o Brasil. Desde o início, a ação jesuítica aqui confirmou que a Ordem era uma excelente parceira da Coroa portuguesa em seu projeto de colonização, passando a possuir o direito de exclusividade, dado pelo rei, para realizar as atividades missionárias regulares no Brasil. Assim, a Ordem dos Jesuítas permaneceu, durante um intervalo de trinta anos, como a única ordem religiosa no Brasil. Em 1580, devido à união da Coroa portuguesa à espanhola, passou a ser permitida a fixação de outras ordens. A atuação da Companhia de Jesus foi tão efetiva que ela foi acusada de criar um Estado dentro do Estado, sendo expulsa de Portugal e, portanto, do Brasil, em 1759, pelo Marquês de Pombal.

Baseado no Regimento Tomé de Souza (1548), no Brasil poderiam ser criadas dois tipos de aldeias (Franzen 1999: 216): as de El-Rei, que estariam sob a responsabilidade única e exclusiva dos jesuítas, inclusive no que se refere ao poder temporal, e as aldeias particulares, criadas e administradas por brancos ou mesmo índios batizados.

A função da aldeia era a de reunir índios para catequiza-los. A idéia central do projeto de colonização não era a de ocupar as terras indígenas, mas transferir os índios de suas aldeias para as aldeias jesuíticas, que eram fundadas para serem o *locus* destinado a civilizar o índio, no intuito de «aportuguesa-los» (nos apropriando de um termo utilizado por Hoornaert 1977). Era fundamental para o projeto português de colonização que o índio fosse evangelizado, evangelização esta que se caracterizava por tentar transformar o índio em «europeu».

Um projeto de colonização necessariamente subentende subjugar e aniquilar a cultura do povo a ser colonizado e instalar em seu lugar a cultura do colonizador. O aldeamento era o *locus* privilegiado desta tarefa. Eram pólos dessocializadores dos nativos. Sua criação é, assim, a confirmação física da intenção do ato de colonizar.

Portanto, era a aldeia a base do projeto missioneiro colonial. Era fundada a partir da presença dos jesuítas, seguida pela edificação de uma igreja, que posteriormente, dependendo do caso, poderia se expandir funcionalmente e, como conseqüência e reflexo, arquitetonicamente.

As aldeias eram localizadas próximas às vilas e cidades e tinham função doutrinária, econômica, política e de defesa. Elas eram o «Mundo Novo», o espaço da catequese.

Também fazia parte do projeto colonizador implantar, em algumas aldeias jesuíticas que obtivessem maior sucesso, residências (Franzen 1999: 236), viabilizando a fixação dos padres na localidade e permitindo que a função educativa fosse mais efetiva. Algumas, em estágio inicial de contato, não deveriam possuir estas instalações e os padres as visitavam periodicamente.

Para dar suporte às aldeias, o projeto de colonização previu a fundação de colégios jesuíticos em cada cidade ou vila de maior importância. O colégio era o polo centralizador das atividades político-administrativas de uma região, além de ter o objetivo de ensinar.

Entretanto, as residências poderiam ser transformadas, com o passar do tempo, em colégios. Esta transformação poderia ocorrer por motivos distintos. Uma possibilidade dela ocorrer era em função do sucesso do projeto de catequese. A aldeia transformava-se em polo político-administrativo regional, passando a receber auxílio financeiro da Coroa e a ter novos direitos.

A arquitetura jesuítica

A arquitetura jesuítica no Brasil é fartamente analisada, tanto por arquitetos como por historiadores da arte, sendo objeto de vasta bibliografia (Costa 1978; Santos 1966 e 1977; Bazin 1983; e Bury 1991; dentre outros).

Objetivando ter um guia que nos auxilie em nossa discussão sobre a arquitetura dessa Ordem, nos apropriamos do proposto pelo mestre Lúcio Costa (1978):

Quando se estuda qualquer obra de arquitetura, importa ter primeiro em vista, além das imposições do meio físico e social, consideradas no seu sentido amplo, o «programa», isto é, quais as finalidades dela e as necessidades de natureza funcional a satisfazer; em seguida, a «técnica», quer dizer, os materiais e sistemas de construção adotados; depois, o «partido», ou seja, de que maneira, com a utilização dessa técnica, foram traduzidas, em termos de arquitetura, as determinações daquele programa; finalmente a «comodulação» e a «modenatura», entendendo-se por isto as qualidades plásticas do monumento (Costa 1978: 17, grifos nossos).

Os conceitos presentes nessa passagem da obra de Lúcio Costa são largamente utilizados nos estudos de Arquitetura. A partir deles, pode-se modelar uma análise totalizante de uma obra arquitetônica, pois eles tentam dar conta de todos os aspectos dessa obra.

Entretanto, no presente trabalho, por não termos a arquitetura como campo teórico fundamental de discussão, deveremos nos ater, predominantemente, a dois dos conceitos apresentados: o *programa construtivo* e seu respectivo *partido*. A partir deles,

buscaremos vislumbrar a materialização da doutrina jesuítica na arquitetura das três igrejas objetos de nossos projetos de pesquisa arqueológica.

Lúcio Costa (1978) nos informa que o programa construtivo adotado pelos jesuítas no Brasil foi relativamente simples e consistia de três partes: a primeira, destinada à função de culto, era materializada através da construção da igreja, com coro e sacristia; a segunda, destinada ao trabalho, com a edificação das salas de aula e oficinas; a terceira, que tinha o objetivo de permitir a fixação dos religiosos no local, é chamada de residência.

A residência era o espaço privativo dos religiosos. Nela, localizavam-se seus cubículos (ou celas), enfermaria e outras dependências de serviço. Também fazia parte da residência a «cerca», área destinada ao cultivo de horta e pomar, fornecedores de alimentos para os habitantes da edificação. Como o próprio nome diz, era uma área cercada, em alguns casos por muro de tijolos ou pedras, de uso exclusivo dos religiosos.

Lúcio Costa termina sua caracterização da arquitetura jesuítica no Brasil definindo-a como «quase sempre inimiga dos derramamentos plásticos, despretensiosa, muitas vezes pobre, obedecendo, em suas linhas gerais, a uns tantos padrões uniformes. E se devêssemos resumir, numa só palavra, qual o traço marcante da arquitetura dos padres, diríamos que foi a "sobriedade"» (Costa 1978: 51). Caso tivéssemos que exemplificar esta caracterização formulada por Costa, não teríamos nenhuma dúvida em apontar as igrejas de Nossa Senhora da Assunção, de São Lourenço dos Índios e dos Reis Magos como casos típicos.

A igreja, na concepção dos jesuítas, deveria ser ampla e possuir uma praça (ou terreiro) à sua frente. Esta configuração era necessária para que os objetivos da Companhia de Jesus fossem alcançados. Ambos os espaços eram necessários para receber um número sempre crescente de pessoas, convertidas ou não. O binômio igreja e praça era peça fundamental no trabalho de catequese. No Brasil, diferentemente do que ocorreu nas ocupações espanholas, a construção ordenada de casas ao redor da igreja ou da praça não estava nos planos dos jesuítas (Costa 1978: 17).

A partir desta constatação, podemos afirmar que a disposição física, ou partido, adotado pelos jesuítas portugueses para cumprir seu programa construtivo se limitou à implantação da igreja associada à praça. Por sua vez, esta igreja tem características definidas, possuindo a forma de «quadra», que é o partido tradicionalmente adotado pela arquitetura religiosa na Europa. Ela se caracteriza por dispor os vários corpos, ou «quartos», da edificação em forma quadrangular, criando um pátio interno.

Neste arranjo espacial, a igreja é a principal ala, seguida de mais três «quartos», tendo cada um deles uso previamente definido. O Padre Manoel da Nóbrega, em 1557, ilustra muito bem o programa construtivo e o partido adotados pelos jesuítas quando faz a descrição das casas de Salvador (estado da Bahia). É usual os jesuítas chamarem de casa às edificações da Ordem, independente das suas funções:

> As casas que agora temos são estas: uma casa grande de setenta e nove palmos de comprido e vinte e nove de largo. Fizemos nelas as seguintes repartições: um estudo e um dormitório e um corredor e uma sacristia, por razão que a outra casa, que está no mesmo andar e da mesma grandura, nos serve de igreja, por nunca, depois de estarmos nesta terra, sermos poderosos para a fazer, o que foi causa de sempre dizermos a missa em nossas casas. Neste dormitório dormimos todos, assim Padres, como Irmãos, assaz apertados. Fizemos uma cozinha e um refeitório e uma dispensa, que serve a nós e aos moços. Da outra parte está outro lanço de casas da mesma compridão. Em uma delas dormem os moços, em outra se lê Gramática em outra se ensina a ler e escrever. Todas estas casas, assim umas como outras são térreas. Tudo isto está em quadra. (Apud Santos 1966: 48)

Como podemos observar nesta citação, Nóbrega aponta para a existência de uma casa anterior à que ele descreve como definitiva. A bibliografia consultada nos mostra a existência de construções que precederam às igrejas que hoje testemunhamos. Estas casas, de «pouca dura», serviam para alojar, provisoriamente, os religiosos nos locais escolhidos para o desenvolvimento do trabalho de catequese. Portanto, obedecendo a seu caráter provisório, essas construções era feitas com materiais de pouca durabilidade, em madeira, barro e cobertura vegetal e, em alguns casos, assobradadas e coberta por telhas (Costa 1978: 19).

Paulo Santos (1966), no seu *Contribuição ao estudo da arquitetura da Companhia de Jesus em Portugal e Brasil*, apresenta a descrição do padre José de Anchieta para o primeiro assentamento dos jesuítas em Piratininga (atual cidade de São Paulo), em 1555: «casa feita de madeira, e palha, a qual terá de comprido 14 passos e 10 de largo, que nos serve de escola, dormitório e refeitório, enfermaria e cozinha e despensa». Ainda segundo Anchieta, tratava-se de «uma pobre casinha feita de barro e paus, coberta de palhas [...]» (Apud Santos 1966: 40).

Para a mesma aldeia, agora em 1561, Santos informa que «fala-se em casa noviciado, recolhimento e igreja» e cita Cardim, em 1585, quando ele diz que «é pequena e com bons ornamentos». Observa-se, a partir destes dados, a evolução da primeira edificação, provisória, para uma segunda, de caráter definitivo, seguindo o padrão do programa construtivo utilizado pelos jesuítas.

Chamamos a atenção para o fato da «cerca» não ter sido mencionada nestes relatos. Ela é um elemento pouco valorizado pelos autores. Somente existem descrições de como elas eram, não havendo preocupação em analisar este espaço no contexto da quadra. Não nos fica claro qual é seu papel, nem que forma possuía. Não nos é permitido, sequer, avaliar sua posição na trajetória da edificação. Só nos é permitido afirmar que está presente desde a casa provisória, uma vez que a subsistência dos religiosos dependia dela. Cardim informa que «A cerca, com a horta e o pomar faziam parte do programa dos seus estabelecimentos; não havia nenhum que não as tivesse», e que elas «complementavam o programa geral da construção» (Apud Santos 1966: 41).

É interessante a descrição que Cardim faz da cerca de Olinda (estado de Pernambuco):

> [...] à tarde fomos merendar à horta, que tem muito grande, e dentro nela um jardim fechado com muitas ervas cheirosas e duas ruas de pilares de tijolos com parreiras e uma fruta que chamam maracujá [...]. Também tem um poço, fonte e tanque, [...] o jardim é o melhor e mais alegre que vi no Brasil, e, se estivera em Portugal, também se pudera chamar jardim. (Apud Santos 1977: 41)

A planta baixa das igrejas presentes nos complexos em quadra nos mostra que o partido utilizado pelos religiosos da Companhia de Jesus para as igrejas propriamente ditas foi, predominantemente, o da nave única. Somente existem duas exceções a este padrão em todo o Brasil, com igrejas que apresentam o partido de três naves, uma central e duas laterais, de origem românica, conforme sugere Santos (1977: 105).

A primeira exceção é a igreja de Nossa Senhora da Assunção, construída pelo padre José de Anchieta, na antiga Reritiba, atual Anchieta (estado do Espírito Santo). A segunda é a igreja de São Pedro da Aldeia, localizada em São Pedro da Aldeia (estado do Rio de Janeiro). Cumpre informar que esta igreja foi edificada por ordem também do padre Anchieta, e índios de Reritiba foram utilizados como mão-de-obra na construção. Acreditamos que a semelhança das duas, bem como seu caráter de excepcionalidade, se alicerce no desejo pessoal do padre José de Anchieta, responsável por ambas as edificações.

A partir de todos os dados e discussões apresentados anteriormente, nos cabe analisar se é possível afirmar que a Companhia de Jesus, no Brasil, efetivamente seguiu um padrão de assentamento, caracterizado pelo programa construtivo adotado e pelo respectivo partido utilizado para materializa-lo. A existência, ou não, de um padrão, ou de uma planta-padrão, a ser seguida pelos jesuítas é uma questão polêmica. Vários autores discutem sua existência (Carvalho 1982, Franzen 1999 y Vallery-Radot 1960, dentre outros), não existindo um consenso.

Objetivando esclarecer essa questão, daremos especial atenção à obra do historiador português Rui Carita (1987), que historia todo o processo de tentativa de criação e adoção, pela Companhia de Jesus, de uma planta-padrão para as suas edificações. A analise deste processo nos ajuda a entender até que ponto havia interesse, por parte da Ordem, de interferir no arranjo espacial e arquitetônico das edificações e, consequentemente, como isto se refletia em seu trabalho de catequese.

Carita (1987) realiza um exaustivo trabalho de pesquisa, abordando a memória histórica e o inventário da edificação jesuítica portuguesa do século XVI. Seu trabalho foi realizado a partir da necessidade de subsidiar o projeto de restauração e adaptação do complexo arquitetônico do Colégio dos Jesuítas de Funchal para seu futuro uso, a Universidade da Madeira. Este trabalho nos foi de extrema utilidade, não só por fornecer dados históricos fundamentais para a compreensão de momentos obscuros da

história, mas, também, pela semelhança entre nosso objetos (e objetivos) de pesquisa. Assim, mesmo temendo incorrer em excesso de citações, nos alongaremos nesta fonte. Ressaltaremos aspectos que, ao nosso ver, serão fundamentais para comparações e análises no decorrer do nossa trabalho.

Rui Carita (1987: 94) deixa clara a existência, já em 1575, da regra que impunha que as traças das edificações jesuíticas passassem pelo crivo de Roma, antes de serem construídas. Cabia ao Geral da Ordem aprovar, negar ou modificar todos os projetos arquitetônicos da Companhia mundo afora. Sendo uma Ordem extremamente centralizadora, não aceitava que as construções acontecessem sem seu conhecimento e autorização.

Objetivando contextualizar essa postura da Companhia de Jesus, Rui Carita (1987: 159-164) se baseia na excepcional e singular obra de Jean Vallerry-Radot (1960), *Le recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservê a la Bibliothèque Nacionale de Paris*. É desta obra que ele retira os dados apresentados a seguir.

A primeira Congregação Geral da Companhia de Jesus, em 1558, não cria nenhuma regra a ser seguida pelas edificações. Limita-se a tecer considerações gerais, como, por exemplo, que as «edificações deveriam ser simples, salubres, adaptadas aos locais e funções para que se destinavam e despidas de luxo» (Carita 1987: 159). Esta primeira Congregação não teceu nenhuma consideração sobre as igrejas.

Em 1565, o 9.º cânone da segunda Congregação da Ordem, oficializa a determinação de submeter ao Geral da Ordem todos os projeto de construção antes da execução. Em 1566, o Geral expede uma circular onde determina «controlo prescrito, o envio para Roma das plantas, assim como dos pareceres dos consultores» (Carita 1987: 160), deixando claro que as regras deveriam ser cumpridas. Em documento posterior, o Geral reitera a proibição da construção de qualquer edificação importante que não tenha sido antecedida por um «plano em forma». Os argumentos para a adoção destas determinações ficam claros a partir da leitura da citação a seguir, provavelmente de 1570.

No se edifique cosa que sea de costa en casa, o colegio, o yglesia nuestra sin traça, o disegno, y en manera que se tenga respecto a la perpetuidad, como lo encomienda un decreto de la primera Congregacion, porque finalmente esto sale mas barato, aunque cueste mas que lo que se edifica para durar poco, y sin traça, porque conviene muchas veces por tal respecto derribar lo edificado (apud Carita 1987: 160).

Observa-se, portanto, que os argumentos se baseiam, principalmente, na perpetuação da edificação, na sua solidez e durabilidade, reforçados, inclusive, por aspectos econômicos. Esta perpetuação é uma das características que identifica a Ordem. Suas igrejas são, efetivamente, sólidas e com características arquitetônicas próprias que as distinguem das outras.

Em 1580, foram editadas as «Regras do Provincial» *(regulae provincialis)* que atribuíam responsabilidades aos Provinciais no que se refere à conservação e restauro

das edificações, mas não os autoriza a construir sem a prévia aprovação do Geral. O conjunto dessas regras gerou problemas, uma vez que a demora na aprovação provocava um atraso nas construções, acarretando prejuízos. Inclusive, aconteceram casos das plantas serem remetidas para Roma e, simultaneamente, a autorização para iniciar as obras ser dada pelo padre Visitador. Em conseqüência, com o passar do tempo, a autorização chegava indicando modificações no projeto inicial já em execução, o que gerava maiores prejuízos. Este ponto merece especial atenção para nós arqueólogos, pois pode explicar modificações detectadas por nós e que não possuem lógica visível.

É neste momento que a figura da «planta-tipo» surge como solução para a demora entre a autorização e a execução dos projetos. Carita nos informa que, em 1573, a terceira Congregação tenta propor uma planta-tipo *(traças comunes)*, que deveria prever as necessidades básicas de uma edificação jesuítica. Ao que tudo indica, esta planta chegou a ser concebida pelo arquiteto jesuíta Padre Valeriano mas, infelizmente, o trabalho foi perdido, não chegando aos dias de hoje.

Em 1580, o Geral da época, Padre Mercuriano, adepto fervoroso da implantação da planta-tipo, estabelece instruções para o uso no «Instruction para el uso de las traças de los edificios de nuestra Compañia que se embian a España». Entretanto, o Geral Mercuriano falece neste mesmo ano e seu sucessor, Padre Aquaviva, não dá continuidade ao projeto. Assim, junto com Pe. Mercuriano morre, também, a «planta-tipo». Continua, portanto, cabendo ao Geral a aprovação das plantas e, principalmente, manter no arquivo da Ordem um exemplar de cada planta. Esta iniciativa tinha como objetivo detectar possíveis desvios de execução nos projetos autorizados. (Carita 1987: 161-162).

Nesta medida, podemos afirmar que nunca chegou a ser instaurada pela Companhia de Jesus uma planta-tipo própria para suas edificações. Além do mais, esta planta-tipo, caso tivesse sido estabelecida, o teria sido com o objetivo de estabelecer regras gerais, visando a dinamizar o processo de autorização do Geral para sua execução. Não seria a proposta da planta-tipo o aprofundamento das questões referentes ao programa construtivo ou ao partido arquitetônico a ser utilizado, uma vez que a Ordem já tinha absorvido programa e partido derivados da Contra-Reforma.

A objetivo da Companhia de Jesus de manter um controle rígido sobre o cumprimento das plantas autorizadas não se mostrou eficaz. Os desvios existiram e um dos exemplos que podemos apontar é o detectado através do trabalho do próprio Carita, em Funchal. O autor teve acesso às plantas arquivadas em Roma, as oficialmente autorizadas, e as comparou com a edificação atual e, a partir das análises, detectou mudanças que não estão descritas nos arquivos. Como exemplo, cita a existência, atualmente, de dois claustros, sendo que na planta original autorizada só constava um. Outro exemplo é ao da torre da igreja, que «[...] não se articula nem com a igreja, nem com o colégio, parecendo até pelos pormenores de construção, anterior à igreja, o que, por outro lado, não parece lógico» (Carita 1987: 162).

Do mesmo modo que Carita caracteriza alguns pormenores arquitetônicos da edificação de Funchal como ilógicos, nós também detectamos a existência de alguns detalhes de difícil explicação nas três igrejas que pesquisamos. Um dos nossos objetivos nas pesquisas foi o de identificar e apontar estas prováveis fugas de projeto, detectadas a partir das exposições das fundações das três igrejas trabalhadas. Infelizmente, não tivemos acesso a nenhuma das plantas originais, como foi o caso de Rui Carita, mas acreditamos que a massa de dados que possuímos sobre estas edificações nos permite identificar estas transformações.

Outra discussão recorrente nos vários autores por nós consultados e, ao nosso ver, pertinente à nossa análise, é a da existência, ou não, de um estilo jesuítico de arquitetura. Esta é uma discussão oportuna pois questiona a existência de um estilo arquitetônico próprio da Companhia de Jesus, que retrataria nas sua edificações, mundo afora, as características da Ordem.

Paulo Santos (1977: 54), no clássico *O barroco e o jesuítico na arquitetura do Brasil,* nega a existência do estilo jesuítico. Ele, inclusive, nos mostra que membros da própria Companhia de Jesus concordam com essa posição, como é o caso do Padre Joseph Braun S. J., cujos comentários passamos a transcrever:

> Se bem que o pensamento dos jesuítas tenha sido sempre romano, quer dizer católico, em tôdas as questões que dissessem respeito aos ritos, à doutrina e aos direitos da Igreja... em tôdas as questões profanas, e, conseqüentemente, em matéria de arte, êles sempre tiveram em vista os sentimentos e as idéias do povo em cujo meio viviam [...]. (Apud Santos 1977: 54)

A Companhia sempre se pautou pela obediência ao papa, ao poder central do cristianismo. Assim, neste caso, ela acompanha o movimento da Contra-Reforma empreendido pela Igreja, sendo, inclusive, um dos maiores expoentes deste movimento. Não podemos esquecer que a Ordem dos Jesuítas surge no auge da Contra-Reforma e suas edificações vão espelhar, desde o início, os novos valores presentes nela. Portanto, se há algum estilo seguido pela arquitetura feita pelos jesuítas este deveria ser denominado de «estilo da Contra-Reforma».

O estilo da arquitetura contemporânea ao movimento da Contra-Reforma reflete este movimento, fazendo com que a igreja tenha características barrocas, mais funcional para os seus objetivos. O templo é exuberante, dramático e teatral, refletindo a exaltação dos valores cristãos.

À sobriedade das naves das igreja medievais, em que os mais impressionantes efeitos arquitetônicos são obtidos antes com a sábia valorização das formas desnudas da construção, do que com os louvores da vestimenta ornamental —o altar não passando, muitas vezes, de uma simples mesa de pedra metida na abside, desprovida de retábulo ou reduzindo-se êste a um simples armário sem aparato— a essa sobriedade se contrapõem, nos interiores das igrejas barrocas, o fausto, a pompa, o emprego dos

mais ricos materiais e das mais vistosas côres, a exuberância transbordante da ornamentação escultórica e pictórica [...] (Santos 1977: 57-58).

No Brasil, o termo arquitetura jesuítica, apesar de toda a polêmica que existe sobre sua existência, serve para identificar a fase inicial do barroco, isto é, o *post-renascentista* ou o *proto-barroco*. É o período compreendido entre fins do século XVI e meados do XVII, exatamente o período em que a presença da Companhia de Jesus foi marcante. É devido a este fato que, no Brasil, se associa o barroco aos jesuítas (Santos 1977: 89).

ALGUNS DOS RESULTADOS DAS PESQUISAS NAS TRÊS IGREJAS

Um projeto de restauração de um bem cultural da nação deve ter como objetivo, dentre outros, a recuperação e a socialização da história deste bem. No caso das edificações muito antigas, como é o caso das igrejas objetos desse trabalho, normalmente não existem registros históricos disponíveis que cubram toda a sua existência. Nessas situações, mais do que nunca, a Arqueologia se mostra uma ciência eficaz no trabalho de recuperação histórica, não só para suprir a ausência de dados bibliográficos, mas também para dialogar com os parcos documentos escritos existentes.

As restaurações executadas pela 6.ª SR/IPHAN têm tido como premissa que seus projetos de restauração tenham um cunho interdisciplinar, onde a Arqueologia, a Arquitetura e a História trabalhem juntas no intuito de resgatar a história dos bens a serem restaurados.

O projeto de Arqueologia de Restauração elaborados para estes bens buscaram não só produzir dados relevantes para a Arquitetura mas, também, como afirmam Handsman e Leone (1995), mostrar que as edificações são *superartefatos* construídos pelo homem, necessariamente inseridos num dado tempo e espaço, portanto carregado de valores e simbolismos. São, assim, produzidas e produtoras de relações sociais, relações estas que pretendemos desvelar.

A 6.ª Regional do IPHAN tem buscado, vivamente, resgatar o respeito ao termo Arqueologia de Restauração. Por este termo ter sido empregado como sinônimo da apropriação das técnicas da Arqueologia pelo projeto de arquitetura, a Arqueologia vinha sendo sub-utilizada, o que gerou um preconceito tanto entre os arqueólogos quanto entre os arquitetos. Este preconceito foi gerado a partir dos pífios resultados advindos desta prática equivocada, que não permite vislumbrar o potencial de dados provenientes da pesquisa arqueológica.

É a partir desta premissa que temos a pretensão de fazer com que os projetos de restauração sejam encarados como momentos potencialmente interessantes de realização de um efetivo resgate da história do bem e da sociedade que o construiu.

Seguem abaixo alguns dos resultados das pesquisas nas três igrejas, particularmente aqueles referente a como se dá a implantação da edificação no espaço, pois entendemos que este é o aspecto que melhor ilustra o projeto jesuítico colonial para o Brasil.

A igreja de Nossa Senhora da Assunção (Anchieta/Espirito Santo)

Existe grande divergência entre os autores sobre a data da construção da igreja de Nossa Senhora da Assunção. Optamos, aqui, por não entrar no mérito das discussões, adotando as últimas décadas do século XVI como período mais aceito para sua construção. As pesquisas arqueológicas aconteceram entre 1994 e 1997.

A partir do diálogo entre os dados obtidos pela escavação arqueológica e a bibliografia sobre o assunto, propomos um modelo de evolução histórico-arquitetônico do assentamento jesuítico português litorâneo no Brasil, cujo papel, em última análise, era o de colonizar o território através da catequese.

A partir desse diálogo e de nossas observações em outros assentamentos jesuíticos litorâneos, estabelecemos três modelos de ocupação do espaço, possivelmente sucessivos, relacionados à presença efetiva desses religiosos nas aldeias, no cumprimento de sua missão catequizadora e, consequentemente, viabilizadora da colonização desta terra pela Coroa portuguesa.

Como *primeiro modelo de ocupação* por nós identificado como o momento inicial do assentamento jesuítico, propomos a presença da igreja, acompanhada pela sacristia e pela cerca. O religioso residiria, nesta configuração, no próprio espaço da sacristia. A cerca, a nosso ver, teria um peso muito maior do que o atribuído pela bibliografia, e até por escritos do próprio padre Anchieta, pois além de servir de área de plantio de subsistência, serviria para demarcar o perímetro onde viria a ser assentado o «mundo» jesuítico. Demonstrativo desse papel seria o fato da cerca, em muitos assentamentos, ter sido construída em alvenaria de pedra ou tijolos (Anchieta 1946: 5-6).

Na Igreja de Nossa Senhora da Assunção, identificamos a presença de uma cerca de alvenaria em pedra e cal. A existência de um único alinhamento vertical de pedras de espera na parede externa da nave é a evidência que nos mostra ter existido uma única parede (ou muro) cuja função era a de fechar a mais antiga configuração de quadra. Outro vestígio que reitera nossa crença na existência de uma cerca ligada à igreja é a presença de pedras de mão em pequena porção do piso da área da nave. Este vestígio foi por nós interpretado como um indício da existência de um vão de porta que ligaria a nave à cerca. Nosso raciocínio se baseia no fato de ser uma prática a utilização de revestimentos de piso mais resistentes (pedras ou cerâmica) próximos à vãos de passagem para o exterior, resguardando os pisos internos de madeira.

É nesse momento que observamos a intencionalidade presente no projeto de arquitetura, visto que as partes a serem construídas futuramente —torre, residência, etc.— já estavam previstas desde o início da construção. Na igreja de Nossa Senhora da Assunção, segundo as pesquisas arqueológicas puderam demonstrar, o projeto de ampliação e fixação já estava previamente definido. Detectamos que o vão de porta localizado no coro, que dá passagem para a residência, é um vão estruturado, isto é, foi construído quando da edificação da parede, antes mesmo da residência existir. Mostra

que havia a intenção de expandir o complexo religioso, construindo futuramente a residência, ou a torre.

Como *segundo modelo de ocupação* propomos a configuração composta pela igreja, pela sacristia, pela cerca e por parte da residência. Neste modelo, o fechamento em quadra se dá através da associação entre residência e cerca, pois as quatro alas ainda não estão completamente edificadas. Assim, este modelo subentente as várias etapas de construção da residência, desde sua presença em somente um quarto da quadra (que compõe a fachada do conjunto). Nele, entretanto, não se atinge a situação em que o fechamento em quadra se faz pela existência de quatro alas de edificação. Nesta medida, este segundo modelo representa, também, as várias etapas intermediárias existentes entre o modelo inicial e o terceiro, que vem a seguir.

Esse modelo pode, inclusive, vir a ser o definitivo, pois em algumas edificações jesuíticas identificamos uma configuração cuja quadra, com as suas quatro alas, não se concretizou (as igreja de São Loureço dos Índios e de São Pedro da Aldeia, ambas no Rio de Janeiro, são exemplos deste caso).

A residência é a edificação que permite a presença mais efetiva da Ordem na aldeia, pois representa a fixação de uma quantidade de religiosos, que passariam a vivenciar seu cotidiano para além das visitas, mais ou menos esparsas, que já estariam acontecendo desde a implantação inicial do assentamento. Esta fixação possibilita uma maior eficácia e agilidade no trabalho com o gentio da própria aldeia bem como um incremento no número e na qualidade das visitas realizadas por esses religiosos às aldeias próximas.

O *terceiro modelo de ocupação* é o do fechamento total da quadra com as quatro alas edificadas e um claustro. Ele pode ser observado tanto em residências quanto em colégios. No caso dos colégios, estes poderiam possuir vários fechamentos em quadra com usos distintos.

A igreja de São Lourenço dos Índios (Niterió/Rio de Janeiro)

As pesquisas desenvolvidas na igreja de São Lourenço dos Índios ocorreram no ano de 2000. Esta é uma edificação jesuítica do século XVI e sua implantação data de 1568, sendo, portanto, um dos primeiros assentamentos desta ordem no Brasil. Nela buscamos aplicar o modelo dos três tipos de ocupação que observamos na igreja de Nossa Senhora da Assunção.

É sabido que os assentamentos jesuíticos típicos existentes no litoral brasileiro, à época da colonização, eram os Colégios e as Residências (Abreu 1998). Estes eram complexos arquitetônicos compostos pela igreja e mais três alas (ou anexos) que se fechavam em forma de quadra. Este fechamento em quadra obedece às regras impostas à época pela Igreja Católica. Esta configuração, entretanto, não se apresenta, hoje, em São Lourenço dos Índios. Atualmente, existe no local somente a igreja e a sacristia.

Em nossa pesquisa, buscamos saber se a configuração típica dos complexos arquitetônicos jesuíticos efetivamente nunca existiu no sítio que trabalhávamos, ou se ela existiu mas não sobreviveu ao tempo. No caso dela nunca ter existido, poderíamos afirmar que o fato caracterizaria uma exceção a um padrão presente em nosso litoral, nos cabendo buscar justificativas para esta exceção.

Nas escavações realizadas numa das laterais da igreja, localizamos vestígios de estruturas arquitetônicas que, ao que tudo indica, são os alicerces de uma edificação alinhada perpendicularmente à igreja. Uma das fontes documentais pesquisadas nos informou da existência de alicerces construídos para a ampliação da igreja e, que no século XVIII, estas estruturas sofreram desmontes pela população local.

Este dado foi fundamental para nossa pesquisa, pois mostrou que o projeto de implantação do assentamento jesuítico não fugia às características impostas à época. Entretanto, essa intenção inicial não se materializou em edificações concretas.

Este dado nos fez acreditar que os três modelos de ocupação propostos a partir dos resultados obtidos em Nossa Senhora da Assunção eram plenamente aplicáveis no caso de São Lourenço. A partir dos dados advindos da pesquisa arqueológica podemos propor, pelo menos, três momentos distintos de configuração da edificação:

O primeiro momento seria o da igreja com uma sacristia menor do que a que hoje presenciamos. Os vestígios das fundações de uma provável ampliação da edificação, foram interpretados como as bases para uma futura torre e contemporâneos à esta etapa. Localizamos, também, o vão de porta estruturado, localizado no coro, que daria acesso a esta futura torre. Este momento se encaixa no Primeiro Modelo de Ocupação anteriormente proposto, quando as intenções futuras do projeto de fixação dos religiosos já estão expressas no projeto de arquitetura.

O segundo momento é o da igreja e sacristia, que ganha um prolongamento, acreditamos que motivado pela necessidade de permitir a fixação de religiosos na aldeia. Ao nosso ver, corresponde ao Segundo Modelo de Ocupação apresentado anteriormente.

O terceiro e último momento de São Lourenço é o que hoje presenciamos. Onde à fachada é acrescida uma *sineira,* uma parede com dois pequenos arcos que suportam dois sinos, e que também tem a função de permitir a construção de uma escada para dar acesso ao coro. Alertamos para o fato desta sineira ter sido construída no lado oposto ao originalmente projetado pelos jesuítas. A sacristia permanece com as mesmas características observadas no momento anterior. Este último momento da igreja não corresponde ao Terceiro Modelo de Ocupação proposto. Entretanto, ele é extremamente elucidativo, pois mostra a não adoção das ampliações previstas nos primórdios do projeto daquele assentamento. É o exemplo mais claro que encontramos do abandono de um projeto, da mudança de planos. Por algum motivo, a aldeia de São Lourenço dos Índios teve seu papel dentro do projeto de colonização modificado, e este fato ficou espelhado na sua arquitetura.

A igreja dos Reis Magos (Serra/Espírito Santo)

A construção da igreja dos Reis Magos data da primeira década do século XVII, e as pesquisas arqueológicas para sua restauração aconteceram entre 2001 e 2002.

Ao aplicarmos, na análise dos vestígios encontrados nessa igreja, os três modelos de ocupação já anteriormente aludidos, observamos que eles não seriam suficientes para explicar a realidade ali exposta. Em Reis Magos, desvelamos mais momentos de ocupação dos que os propostos pelos três modelos.

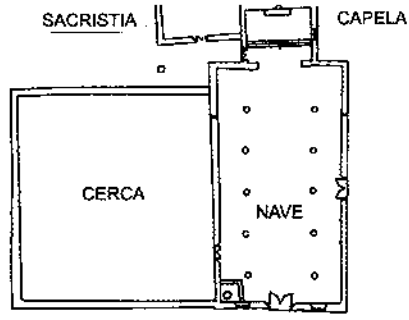
Nesse sítio, conseguimos localizar os vestígios do primeiro assentamento jesuítico, anterior à construção da igreja propriamente dita: a casa comunal, de múltiplos usos, descrita pela bibliografia. Esta descoberta nos fez ver a necessidade de propor um modelo que preveja esta edificação, que existe antes da construção da igreja propriamente dita. Lembramos que era objetivo da igreja se perpetuar, mas esta edificação, que tinha por objetivo ser provisória, necessariamente não deveria se perpetuar. Os vestígios associados a esta edificação, observada a partir da experiência em Reis Magos, devem ser buscados por pesquisas futuras em outros assentamentos jesuíticos, tendo-se sempre em mente que eles não são de fácil visualização.

A partir da observação das sucessivas etapas de sua construção da igreja dos Reis Magos, afirmamos que, excetuando a descoberta das fundações da igreja primitiva, todos os vestígios encontrados se adequam, perfeitamente, nos três modelos de ocupação já mencionados. Portanto, essa construção espelha a materialização de um projeto de assentamento muito bem sucedido. Esta constatação reitera os dados obtidos a partir da bibliografia consultada, que coloca a Aldeia dos Reis Magos numa posição de destaque político e geográfico, sendo a responsável pela catequese de milhares de índios.

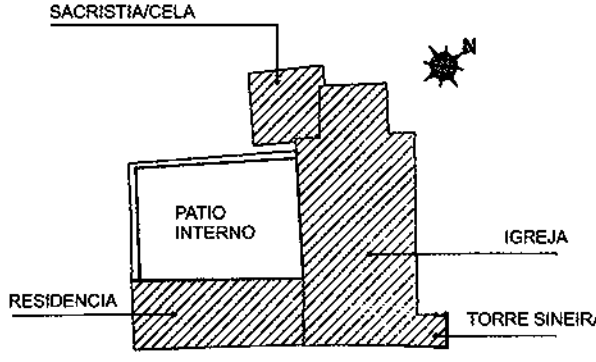
Objetivando ilustrar nossas hipóteses de como essa igreja foi sendo edificada, apresentamos, ao final deste trabalho, cinco cenas que representam, de forma diacrônica, a reconstituição do assentamento.

Conclusão

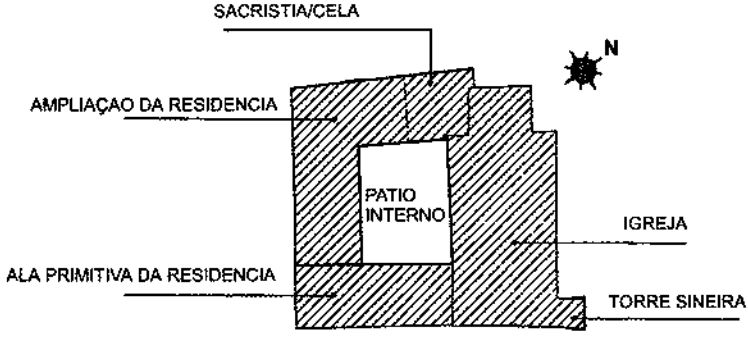
Assim, após tudo que foi exposto, afirmamos que no universo pesquisado de três igrejas jesuíticas do litoral brasileiro —exemplares dos primeiros momentos da colonização—, temos representadas todas as etapas do projeto de catequese jesuítico. Essas etapas vão desde a primeira fase, quando da chegada dos religiosos nos assentamentos (ocasião da construção das moradias provisórias de múltiplos usos), passando pela aldeia de visita (quando já se tem a igreja, mas sem permitir a fixação dos religiosos no local), até culminar nas igrejas com suas residências, que tinham o papel de materializar a presença tanto do igreja quanto da coroa no litoral brasileiro, assegurando a sustentabilidade do projeto de colonização do Brasil.



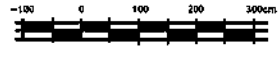
PRIMEIRO FECHAMIENTO EM QUADRA
PLANTA BAIXA, PAVIMENTO TERREO



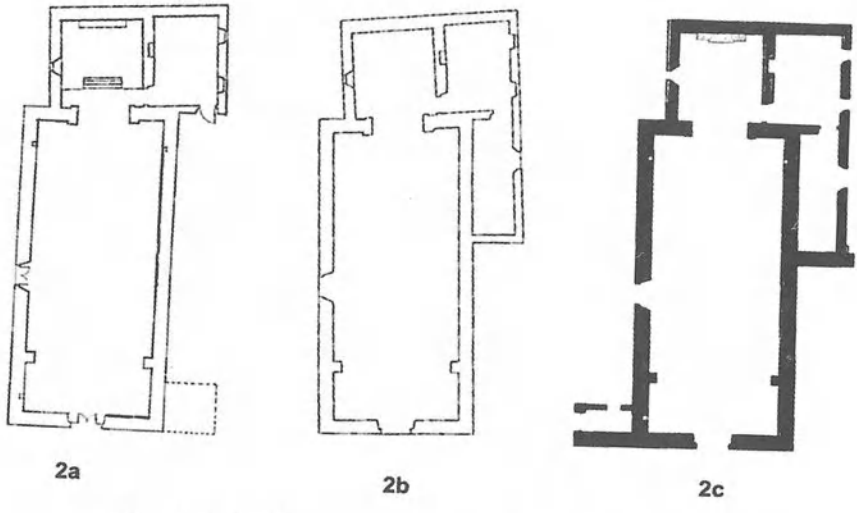
SEGUNDO MOMENTO DA QUADRA



MOMENTO DA QUADRA COMPLETA



A igreja de Nossa Senhora da Assunção (Anchieta/Espírito Santo)



A igreja de São Lourenço dos Indios (Niterói/Rio de Janeiro)

1

2

3

4

5

A Igreja dos Reis Magos (Serra/Espírito Santo)

Temos, portanto, a obra arquitetônica como produto e produtor das intenções de catequese e colonização. Quando trabalhamos com cultura material —e uma edificação é um «superartefato»— o binômio produto/produtor não deve ser quebrado, sob pena de não termos a percepção do mundo que pesquisamos. Ela é produto, pois é a partir da pedra e do cal que se materializa o *locus* da ação catequética, e produtor, pois a própria edificação cumpre o papel de estabelecer novas relações entre os indivíduos que a usufruem. A igreja, em sua materialidade, impõe uma nova «verdade» para os colonizados, sendo a representação, sólida e poderosa, do europeu e de seu Deus.

NOTAS

Fotos: Arquivo da 6.ª Superintendência Regional do IPHAN

Desenhos artísticos: Gabriel Albuquerque

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Carol de (org.)

1988 *Anchieta, a restauração de um santuário.* Rio de Janeiro: 6.ª CR/IPHAN.

ANCHIETA, José de

1933 *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1994).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

1946 *A Província do Brasil.* Rio de Janeiro: Serviço de Documentação/Ministério de Educação e Saúde.

1989 *Cartas inéditas.* Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

BAZIN, Germain

1983 *A arquitetura religiosa barroca no Brasil.* 2 vol. Rio de Janeiro: Record.

BURY, John

1991 *Arquitetura e arte no Brasil colonial.* São Paulo: Nobel.

CARDIN, Fernão

1980 *Tratados da terra e gente do Brasil.* Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia y EDUSP.

CARITA, Rui

1987 *O colégio dos jesuítas de Funchal.* V. 1 Memória histórica. V. 2. Descrição e inventário. Funchal: Governo Regional da Madeira.

CARVALHO, José Antônio

1982 *O colégio e as residências dos jesuítas no Espírito Santo.* Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

COSTA, Lúcio
1978 «A arquitetura jesuítica no Brasil». In *Arquitetura religiosa. Textos Escolhidos.* s./c.: FAUUSP/MEC-IPHAN.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos
1999 *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580-1640): um estudo comparativo.* São Leopoldo: Editora UNISINOS.

HANDSMAN, Russell e Mark P. LEONE
1995 «Living history and critical archaeology in the reconstruction of the past» In Pinsk, Valery e Wylie, Alison (ed.). *Critical traditions in contemporary archaeology.* 2.ª ed. Albuquerque, New Mexico-USA: University of New Mexico Press.

HOORNAERT, E. (cood.)
1977 *História da igreja do Brasil.* T.º 2. Coleção História Geral da Igreja na América Latina. Petrópolis: Vozes.

NAJJAR, Rosana
1999 «Historical archaeology & the restoration of monuments: the example of the church of Nossa Senhora da Assunção, Anchieta, Espírito Santo, Brazil». 64th Annual Meeting of Society for American Archaeology-SAA, Chicago, Illinoes (EUA).
2000 «A Arqueologia Histórica na Igreja de São Lourenço dos Índios, Niterói/RJ». *Anais do IV Congresso Internacional de Estudos Ibero-Americano,* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, outubro.
2001 «Catequese em pedra e cal: estudo arqueológico de uma igreja jesuítica (Nossa Senhora da Assunção-Anchieta/ES)». Dissertação de mestrado. São Paulo. Mestrado em Arqueologia, FFLCH, Universidade de São Paulo.

SANTOS, Paulo F.
1951 *O barroco e o jesuítico na arquitetura do Brasil.* Rio de Janeiro: Kosmos.
1966 «Contribuição ao estudo da arquitectura da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil». Separata do vol. IV das *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.* Coimbra. 1961.
1968 «Formação de cidades no Brasil colonial». V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Coimbra. S./d.
1977 *Quatro séculos de arquitetura.* Rio de Janeiro: Fundação Educacional Rosemar Pimentel.

VALLERY-RADOT, Jean
1960 *Le recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé a la Bibliothèque Nationale de Paris.* Paris: Bibliothèque Nationale.

Jesuítas no Brasil e Paraguai coloniais: aldeamentos e reduções.
As fazendas jesuíticas no Brasil

Beatriz Vasconcelos Franzen
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS
Brasil

Quando Leonardo Nunes, S. J., chegou em São Vicente, nos inícios do ano de 1550, rapidamente, percebeu as grandes possibilidades que a região oferecia para o projeto de evangelização no qual estavam envolvidos os jesuítas. Milhares de índios amistosos existiam no campo (planalto paulista). Estavam, segundo ele, prontos para serem catequisados. Em várias cartas, Leonardo Nunes solicita a vinda de novos companheiros para ajudá-lo em sua missão. Em 1553, Nóbrega, acompanhando Tomé de Sousa que inspeciona as capitanias, chega a São Vicente. Imediatamente, deslumbra-se com as condições para o trabalho missionário e atira-se a ele, percorrendo o território até as regiões do rio Paranapanema onde visita a aldeia indígena de Maniçoba. Em Piratininga, a excelente acolhida de Tibiriça, sogro de João Ramalho, permite-lhe solicitar a ajuda dos índios para a construção de uma pequena cabana na qual pretende abrigar os novos jesuítas que estão para chegar. Em dezembro de 1553, uma nova expedição aporta em São Vicente, trazendo, entre outros, o jovem estudante José de Anchieta.

Em 25 de janeiro de 1554 é rezada a primeira missa na pequena cabana construída pelos índios de Tibiriça, semente do futuro colégio de São Paulo. Esta rápida penetração para o interior, deslocamento de São Vicente para Piratininga, representa uma exceção do modelo de expansão portuguesa dos séculos XV e XVI o qual caracterizava-se pela instalação dos lusos no litoral das terras descobertas.

A organização dos grupos indígenas que viviam na região obedeceu às determinações do regimento de Tomé de Sousa, à semelhança do que fora tentado, sem grandes resultados, na Bahia. Porém, os primeiros aldeamentos ou aldeias cristãs foram sendo organizados próximos aos povoados portugueses, não junto a eles, a fim de não serem os indígenas afetados pelos maus exemplos dos portugueses, conforme conselho de Nóbrega.

Os jesuítas também começaram a percorrer o litoral da capitania, visitando as aldeias de Itanhaém, Iperuíbe e chegando até Iguape e Cananéia. Ainda no século XVI, por duas vezes, desceram ao litoral de Santa Catarina. Em 1553, Leonardo Nunes

participou da busca das cinqüenta mulheres espanholas que, dirigindo-se a Assunção, tiveram sua embarcação naufragada na altura de São Francisco do Sul. Em 1596, dois jesuítas acompanharam o barco que devolveria índios aprisionados nas costas de Santa Catarina por mercadores portugueses. Nesta ocasião, são convidados pelos indígenas para ali permanecerem e organizarem missão, mas a falta de condições, especialmente a ausência de povoados portugueses na área, impossibilita a instalação.

ALDEAMENTOS E REDUÇÕES

É ao longo da primeira metade do século XVII que a ação dos jesuítas vai se desenvolver no litoral sul do Brasil. Partindo do Rio de Janeiro e de São Vicente várias expedições procuravam salvar os Carijó (Guarani) dos ataques constantes dos mercadores de escravos e, levando-os para os aldeamentos de São Paulo e do Rio de Janeiro, buscavam catequisá-los e prepará-los para a «vida civilizada».

À medida que analisamos a organização destes aldeamentos ou aldeias, começam a se destacar as diferenças em relação às muito conhecidas reduções espanholas. O fato do território que hoje constitui o Rio Grande do Sul —o mais meridional dos estados da federação brasileira— ser, na época, parte integrante da Província do Paraguai e, portanto, território espanhol, permitiu que ali se instalassem as reduções jesuíticas-guaranís do período do Tape (1626-1639) e os Sete Povos (1682-1750). Famosas no mundo, as reduções espanholas apresentam características próprias bastante conhecidas. Isso não acontece com as aldeias jesuíticas da América portuguesa, que, só atualmente estão a merecer estudos mais aprofundados, mesmo quando estas reuniam índios Guarani (Carijó) —à semelhança do que ocorria nas reduções espanholas—, como é o caso de aldeias do Rio de Janeiro e São Paulo.

Ao fazermos um estudo comparativo entre ambas, Reduções e Aldeamentos, nas áreas que correspondem ao Sul do Brasil, Argentina e Paraguai, observamos que os jesuítas, quer espanhol quer português, possuem os mesmos objetivos: tornar o indígena um cristão, a partir da catequese, e um homem, aos moldes europeus, capaz de viver numa sociedade organizada, desenvolvendo uma atividade produtiva, sistemática e, desta forma, tornando-os participantes do Estado europeu.

É necessário, entretanto, considerar que o jesuíta não desejava simplesmente impor o modelo europeu tal como ele se apresentava na época. Homens da Reforma Católica, os jesuítas desejavam criar um modelo aperfeiçoado daquele que vigia na Europa. Influenciados pelas utopias da época, aspiravam construir uma sociedade na qual a liberdade cristã, alcançada mediante a graça, trazida pelo batismo, permitisse uma maior igualdade e uma menor hierarquização. Uma sociedade na qual a disciplina, considerada pelos jesuítas indispensável para controlar os excessos da liberdade natural do índio, não implicasse na falta de respeito ao indivíduo.

A maneira de concretizar estes objetivos é que vai ser diferente porque são jesuítas de nacionalidades diferentes (portugueses, espanhóis) compromissados com as respectivas coroas, compromissos semelhantes, mas diferentes devido às características próprias de cada coroa.

> Os jesuítas espanhóis e os jesuítas portugueses, como portugueses e espanhóis, isto é, como cidadãos de pátrias distintas, militavam em campos diversos e, depois de 1640, em campos opostos.
> [...] os jesuítas do Brasil defendiam a bandeira portuguesa, os jesuítas do Paraguai, a bandeira espanhola. Era a estrita obrigação de cada qual, como cidadãos patriotas. (Leite 1945-1959, t.º VI: 557)

Em face disto e das condições diversas que encontraram em suas áreas de atuação (portugueses no litoral atlântico, espanhóis no Paraguai continental), as metodologias empregadas serão diversas.

LOCALIZAÇÃO E SUSTENTAÇÃO

No que se relaciona com a localização, observamos que os aldeamentos estarão próximos, mas não juntos dos povoados portugueses. Os índios são deslocados de seu habitat para serem instalados nas aldeias. Índios do litoral de Santa Catarina (Carijó) são levados a São Paulo, Rio de Janeiro e até Espírito Santo. O índio é «descido» para os aldeamentos. As reduções, entretanto, são instaladas distantes do povoado espanhol, no habitat do índio. O padre vai ao encontro do índio, no seu ambiente e lá instala a redução.

No aldeamento, o índio é catequisado, visando sua cristianização, e civilizado, isto é, impõe-se-lhe o trabalho sistemático, o treinamento para atividades militares, enfim o modelo de viver europeu. É necessário que ele esteja preparado para atender às necessidades do Estado, tais como trabalhar nas Aldeias do Rei, nas salinas, na derrubada de matas e, quando preciso, defender a cidade (ataques de piratas ou índios rebeldes), e, também, deve atender às necessidades do colono. Ele serve de mão-de-obra remunerada para os colonos. Aqui está uma das razões primordiais para o choque entre os colonos e os jesuítas, pois o índio vive no aldeamento com sua família, e vai se alugar por tempo diverso , até três meses, afastando-se da mesma. Em São Paulo, os colonos queixavam-se que os índios recebiam o dinheiro do trabalho, mas não cumpriam com o compromisso. Acusavam os jesuítas de apoiar tal comportamento e de que o pagamento não era para o índio, mas para o padre. Na verdade, o aldeamento, ao contrário da redução, não era uma unidade econômica autosustentável, pois dependia do trabalho dos aldeados e do apoio financeiro dos colégios jesuíticos. Os aldeamentos de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo dependiam do Colégio do Rio de Janeiro.

Assim sendo, podemos dizer que uma diferença fundamental entre os aldeamentos e as reduções era sua fonte de sustentação. As reduções eram autosuficientes graças a sua produção agrícola, desenvolvida na própria redução (produziam cereais, cana-de-açúcar, tabaco, algodão), à indústria extrativa (erva-mate), ao gado, criado de forma extensiva nas vacarias e estâncias, e à atividade industrial (produção de ferramentas, instrumentos musicais, tais como rabecas, flautas). A produção excedente era comercializada com os centros urbanos da região (Buenos Aires, Assunção, Corrientes) e até exportada para a Europa. O Colégio de Buenos Aires dependia dos subsídios que eram concedidos pela Coroa que, por sua vez, recebia-os como tributos das reduções.

Os aldeamentos não tinham este tipo de produção e dependiam do Colégio a que estavam ligados. A produção dos aldeamentos atendia, somente, à subsistência da comunidade, que nele vivia. Porém, a documentação informa-nos que na aldeia de Embu, em São Paulo, cultivava-se mandioca, algum trigo, legumes e algodão, que se tecia na própria aldeia e o pano se exportava para o Rio e a Bahia para a manutenção da gente e do culto. Suas terras, entretanto, não se prestavam para grandes pastagens. Em 1757, aldeia tinha 261 índios (Leite 1945-1959, t.º VI: 361).

Portanto, podemos dizer que as reduções na América Espanhola constituíram-se como unidades econômicas autônomas, ativas, autosustentáveis, ao mesmo tempo que nelas desenvolvia-se a evangelização. Nas reduções, os jesuítas também preparavam os indígenas para auxiliar nas lutas travadas pelos espanhóis na defesa da região. Em 1735/1737, por ocasião do cerco espanhol à Colônia do Sacramento cerca de 3.000 índios missioneiros foram utilizados como forças auxiliares às tropas de Buenos Aires.

Os aldeamentos tiveram, também, um significativo papel «como núcleos estratégicos de defesa do espaço colonial contra as "nações" indígenas hostis e as invasões estrangeiras, tendo os jesuítas uma ação efetiva nessas campanhas militares» (Brandão 1991: 157). Porém, jamais geraram rendas para a Companhia, de modo que os jesuítas da Província do Brasil, no sul da colônia, nunca procuraram desenvolver maiores atividades econômicas naquelas terras, além das roças de subsistência (Brandão 1991: 163).

Para John Monteiro (1995: 42-51), os aldeamentos serviram para definir a questão das terras dos índios. Cada aldeamento foi dotado de uma faixa considerável de terras para que os índios pudessem ter uma base de sustento próprio. Mas, por outro lado, esta medida que parecia ser tão positiva, tinha um aspecto menos nobre que era de restringir (limitar) os índios a esta área, delimitada pelas autoridades colonizadoras, possibilitando assim aos colonos o acesso às terras até então ocupadas pelos indígenas.

Os aldeamentos, também, constituíram-se em uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho, face o grande número de famílias indígenas que ali viviam. Entretanto, como tal, os aldeamentos não conheceram maior sucesso. Nesse aspecto, John Monteiro considera-os como um fracasso. Segundo este autor, pelo fato de não impedirem o contato com os brancos, doentes (inclusive os padres), os índios

eram facilmente contagiados com o sarampo, gripe e varíola; com isto, aldeias inteiras desapareceram, havendo necessidade de ir em busca de novos contingentes, daí os constantes descimentos, as entradas e as bandeiras.

Isto contribuiu também para que os aldeamentos não fossem homogêneos, caracterizando-se por reunir grupos indígenas diversos, mesmo quando, após 1640, foram constituídos por elementos denominados de Carijó. Esta denominação é, entretanto, utilizada em sentido genérico, pois, nesta altura, com o desaparecimento das reduções do Guairá e Tape e a derrota bandeirante em Mbororé (1641), os Guarani (Carijó) não estavam mais disponíveis para o apresamento. A população dos aldeamentos era, então, formada por indígenas de várias procedências. Entretanto, o termo Carijó continuou a ser usado face à predominância deste grupo, antes de 1640 (Monteiro 1995: 42-51).

O isolamento das reduções espanholas constituiu, considerando esses aspectos, um fator positivo. Afastados dos brancos, os índios reduzidos puderam ter um desenvolvimento próprio, sem estarem sujeitos ao permanente contágio de doenças, como ocorreu nos aldeamentos. Pelo mesmo motivo, houve uma maior homogeneidade nas reduções.

Diferentes organizações dos espaços

Um dos aspectos interessantes, na diversidade da ação missionária da Companhia de Jesus no Novo Mundo, relaciona-se com a construção de espaços missioneiros, espaços estes que se apresentam diferenciados. Assim é que as reduções espanholas, segundo Gutierrez (1987: 24-26), constituem «um único sistema autônomo planificado a partir do traçado urbanístico definido por Felipe II nas "Ordenanza de Población" no qual as variações estão mais vinculadas às categorias dos elementos arquitetônicos do que à distribuição da trama urbana».

Este modelo tinha como centro *a plaza* que dava acesso a uma avenida central de eixo coincidente com o da Igreja. Esta fazia parte do núcleo frontal que incluía além da igreja, o colégio, as oficinas, a residência dos jesuítas, o cemitério e o cotiguaçu.

Ao lado esquerdo e ao direito da praça distribuiam-se as casas dos índios que continuavam ao longo da avenida central. Além desta avenida, partiam da plaza, mais duas ou três avenidas, interligadas por ruas transversais, rigorosamente retilíneas.

Atrás do núcleo frontal estavam localizados a horta e o pomar dos padres, eram os limites do povoado por este lado. Assim sendo, a redução só podia expandir-se para os outros três lados (fig. 1).

Estes núcleos de povoamento, estes pueblos, não tinham maior ligação com a sociedade colonial, desenvolvendo-se de forma independente. Segundo Renato Pereira Brandão (1991: 148-149), esta autonomia na América espanhola, explicaria porque

após a expulsão dos jesuítas (1767), as reduções tenderam ao abandono e delas só temos as ruínas, tais como, Santo Inácio Mini (Argentina), Trinidad (Paraguai), São Miguel (Rio Grande do Sul/Brasil), São Nicolau (Rio Grande do Sul/Brasil).

No que se relaciona com os aldeamentos jesuíticos no Brasil, eles também tem como centro uma praça na qual se localiza a igreja, mas sem a estrutura axial que caracterizava a redução espanhola. O aldeamento, em geral, achava-se em local elevado e não havia um modelo urbanístico a ser seguido. O traçado das ruas tinha como principal preocupação vencer «com suavidade os caprichos da topografia» (Brandão 1991: 148).

A proximidade geográfica entre o aldeamento e o povoado português contribuiu para que, após a expulsão dos jesuítas, eles fossem transformados em vilas ou integrados nos núcleos populacionais portugueses (fig. 2). Exemplo disto são cidades como Niterói, no Rio de Janeiro e Embu, em São Paulo.

Se por um lado, das reduções, do ponto de vista físico, nada ficou a não ser as belas ruínas que são exemplos Trinidad e Jesus (Paraguai), Santo Inácio Mini (Argentina) e São Miguel (Brasil), por outro, sua herança cultural ainda nos fascina. As próprias ruínas demonstram a grandiosidade de sua arquitetura. As esculturas, as que foram possíveis de reunir, encantam-nos e manifestam um artista sensível e nas quais o esplendor do barroco, por vezes, permite visualizar o toque indígena.

Nos aldeamentos que se transformaram em vilas e povoados onde o elemento branco mesclou-se com os indígenas, e nos quais, pouco a pouco, as terras foram sendo arrendadas e ocupadas, as igrejas que ali permaneceram são de um barroco simples, típico da América portuguesa. Não há a riqueza, nem a grandiosidade de São Miguel, mas foram incorporadas à vida das cidades que cresceram, sendo utilizadas como casas de culto até hoje.

Os templos, em geral, eram construídos em pedra e cal, de modo a serem sólidos e permanentes. Os de taipa, quando edificados, exigiam constantes restaurações. Por vezes, entretanto, a falta de pedra ou da cal levou os jesuítas a construir igrejas só de taipa. Em muitas regiões (ex.: Baía da Guanabara), a cal foi conseguida nos sambaquis, existentes em várias partes do litoral brasileiro. Em algumas igrejas, caso da igreja de Santo Inácio do Colégio do Rio de Janeiro, projeto e construção do Padre Francisco Dias, edificada entre 1585/88, o modelo foi a igreja de São Roque, em Lisboa. Sua fachada seria um modelo simplificado da de São Roque, também, construída por Francisco Dias. Outras igrejas como a de São Lourenço dos Índios (Niterói)[1], e a do aldeamento de São Barnabé, tem a fachada seguindo o mesmo padrão da de Santo Inácio (Brandão 1991: 163-165).

---

[1] Em processo de restauração, verdadeira jóia da arquitetura religiosa colonial.

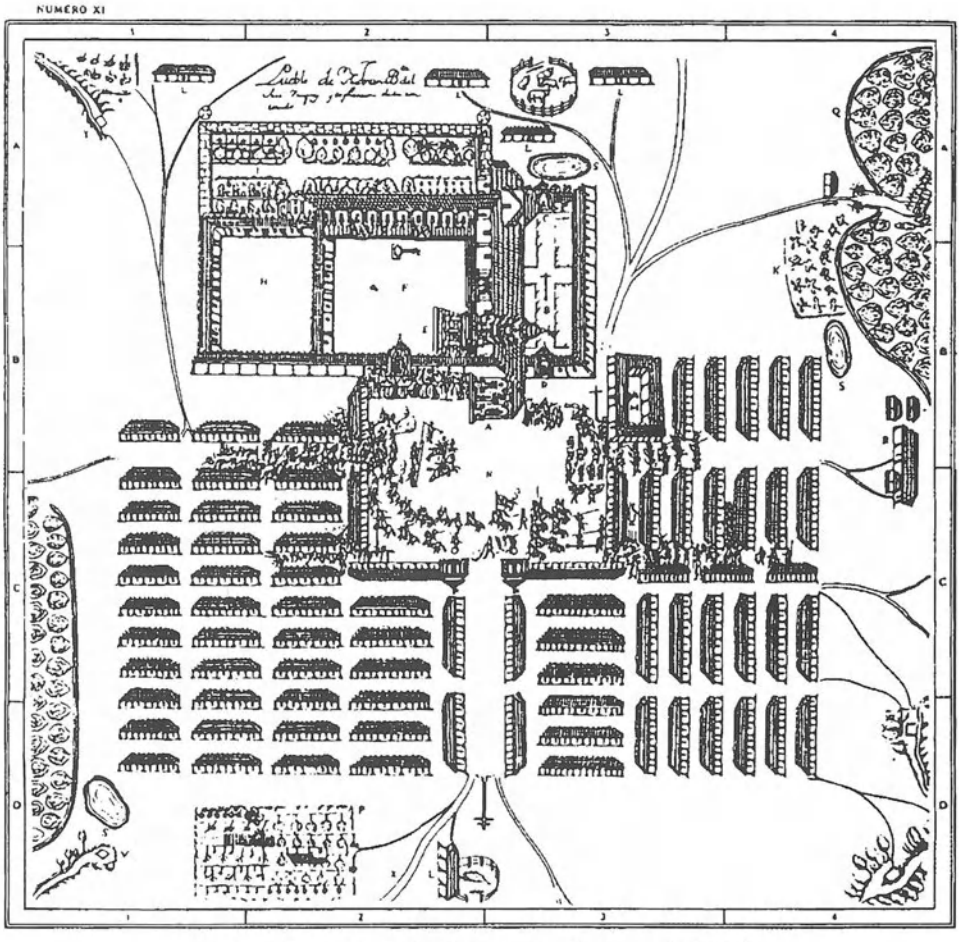


Fig. 1. Redução de São João Batista (gravura de 1755)

Fonte: BRANDÃO, Renato Pereira. «A espacialidade missioneira jesuítica no Brasil colonial». In *A força e a imagem; arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial.* Rio de Janeiro: PUCRJ, p. 148.

Fig. 2. Igreja do Aldeamento de Embu.
Fonte: PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: EDUSP, 1995, p. 186.

As Fazendas Jesuíticas no Sul do Brasil

Se os aldeamentos, no Brasil, não tiveram o papel grandioso das reduções do Paraguai, uma outra estrutura foi criada pelos jesuítas portugueses que muito tem para ser comparada com as reduções espanholas, referimo-nos às fazendas. Elas foram os grandes centros de produção jesuítica na América portuguesa.

Eram os centros de sustentação econômica dos jesuítas no Brasil e, ao lado, dos estipêndios e concessões reais bem como doações dos particulares (inclusive esmolas do povo), tinham por objetivo complementar as rendas dos colégios. Consistiam em grandes extensões de terra, tendo por base a economia agrária e possibilitavam o enriquecimento da Companhia no Brasil.

No sul da América Portuguesa (Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Colônia do Sacramento —território abrangido pelo domínio português, em diferentes épocas, do século XVI ao XVIII—), a origem das fazendas jesuítas pode ser encontrada nas terras doadas ou compradas pelos inacianos já no século XVI. A grande preocupação do Pe. Manuel da Nóbrega, primeiro provincial dos jesuítas no Brasil[2], era que o sustento dos padres não deveria ficar exclusivamente na dependência dos subsídios reais, nem de esmolas; daí seu desejo de conseguir terras e escravos para o trabalho de sustento enquanto os padres se dedicassem à sua missão, isto é, a evangelização dos indígenas.

Em carta de 02.09.1557, Nóbrega expressa seu desejo ao Pe. Miguel de Torres, provincial em Portugal: «[...] e digo que se S.A. nos quisese mandar dar huma boa dada de terras, onde aynda não for dado, com alguns escravos de Guiné, que fação mantimentos pera esta Casa e criem criações, e asy pera andarem em hum barquo pescando e buscando o necessario, seria muyto acertado, e seria a mais certa maneira de mantimentos desta Casa» (Nóbrega 1955: 267), mais adiante completava: «[...] se podia pedir a Martim Afonso de Sousa sete ou oito legoas de terra pera o colégio de Piratininga [...]» (Nóbrega 1955: 271). Essas terras, logo concedidas, são o início das grandes propriedades que os inacianos possuíram na Capitania de S. Vicente (depois Capitania de S. Paulo).

Propriedades semelhantes serão ganhas por doação ou foram adquiridas no Rio de Janeiro e no Paraná. Estas propriedades constam de terras para a instalação dos colégios nas cidades, de imóveis urbanos (casas que serão alugadas para levantamento de renda) e de fazendas que atenderão às necessidades dos Colégios e seus dependentes: as residências e as aldeias.

---

[2] A província jesuítica do Brasil foi criada em 1553 por Inácio de Loyola, Geral da Companhia de Jesus, que nomeou o P. Manuel da Nóbrega como primeiro provincial.

Os jesuítas terão fazendas, no sul da América Portuguesa, no Rio de Janeiro, em São Paulo, no Paraná e na Colônia de Sacramento. Em Santa Catarina, a tardia fundação do Colégio (1750), não possibilitará a formação de um maior patrimonio, além daquele destinado à instalação do colégio de Nª Srª do Desterro (Desterro, atual Florianópolis, Ilha de Santa Catarina). No Rio Grande do Sul, a presença jesuítica portuguesa nem sequer permitiu o estabelecimento de uma residência, devido a ser esporádica, no século XVII até 1640, e de ser missão de curta duração no século XVIII (1749-1751).

As grandes propriedades, especialmente as fazendas, pela sua grande área, geravam rumores de não terem maior aproveitamento, tornando-se assim objeto de cobiça por parte dos colonos. Os jesuítas, a fim de as terras não serem consideradas como devolutas, arrendavam algumas áreas em troca de um percentual do que ali fosse produzido. É interessante observar a utilização do sistema moderno de arrendamento e não do de aforamento, típico da Idade Média, mas, ainda, bastante usado na Europa ao longo do século XVI e XVII.

Consideradas como bens eclesiásticos, as fazendas eram isentas de dízimos, o que, também, causava descontentamento entre os colonos.

Ao longo do século XVI e XVII, os jesuítas conseguiram fundar várias propriedades rurais no Rio de Janeiro. A maioria foi constituída a partir de doações de sesmarias feitas pela Coroa (Sesmaria de Iguaçu doada por Estácio de Sá quando da fundação do Rio de Janeiro. Os jesuítas tiveram um papel significativo na expulsão dos franceses, instalados na região).

De todas as propriedades que os jesuítas possuíam no Sul da América portuguesa uma das que mais se destacou por sua área (10 léguas em quadra) e por sua grande produção foi, sem dúvida, a fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Ao contrário das outras no Rio de Janeiro, ela teve origem, em 1589, quando foi recebida por doação da viúva de Cristovão Monteiro, primeiro Ouvidor-mór do Rio de Janeiro, que, por sua vez, a tinha recebido em sesmaria, em 1567. No início eram quatro léguas que se transformaram em dez léguas em quadra, graças a outras doações, aquisições e trocas. Localizada numa região estratégica, possibilitava o acesso à Capitania de São Vicente e, pelo litoral acompanhava parte da rota da prata vinda de Buenos Aires (Fridman 1999: 186).

Da fazenda de Santa Cruz saía o material —madeiras, tijolos, ladrilhos, telhas e ferragem— para as construções de casas nas cidades bem como para a edificação das fortificações. Aproveitando a capacidade de cópia do índio, os padres os instruíam nas funções de ferreiros, carpinteiros de machado, serradores e oleiros. As demais atividades (pedreiros, canteiros, carpinteiros de fino, marcheteiros, torneiros e lavrantes) eram executadas pelos Irmãos (Telles 1991: 101). Segundo o P. Viotti, S. J.: «ferraria, serralheria, carpintaria, cerâmica, fabricação de canoas e de carros, de móveis domésticos e, por vezes, de peças de arte como estátuas e retábulos. Tudo saía dessas oficinas e concorria direta ou indiretamente para o progresso do país» (in Telles 1991: 101-102).

Os índios, os escravos negros, os índios foros[3] contratados e os aprendizes de origem européia eram instruídos pelos irmãos coadjutores, oficiais de diferentes ofícios. Várias eram as atividades desenvolvidas na fazenda de Santa Cruz, tais como ferraria, carpintaria, olaria, criação de gado para o aproveitamento do couro, tecelagem (muito cerceada pela metrópole devido à concorrência), ourivesaria, estaleiro (fabricação de canoas e embarcações, reparos nas naus da Companhia). Há notícias de escravos ajudantes de cirurgia, pintores, santeiros e músicos.

No inventário da fazenda de Santa Cruz (1768) foram anotados muitos instrumentos musicais, tais como: «3 rebecas, hum rabecam, hum cravo, duas flautas doces, hum manicórdio, huma viola, oito charamelas ou charangas, dois oboés» que teriam sido fabricados pelos artesãos da fazenda. Além da atividade industrial, a fazenda se caracterizava por ser um centro agropecuário. Produzia arroz, feijão, mandioca, fumo, algodão, cochonilha, legumes, frutas, também, era plantada a guaxima a fim de se produzir corda para fogo nos canhões.

A fazenda possuía excelentes pastagens, nelas criava-se um extenso rebanho. Em 1759, ano da expulsão dos jesuítas, havia oito mil cabeças de gado vacum, mil e duzentos equinos e muares e duzentos ovinos. O inventário de 1768 enumera vinte e dois currais (Leite 1945-1959, t.º VI: 55). A pecuária envolvia cerca de setecentos servos (em 1742-700 servos, em 1757-740 servos, seg. Serafim Leite) e a fazenda enviava para o Colégio de Rio de Janeiro quinhentas cabeças de gado bovino por ano (Leite 1495-1959, t.º VI: 57).

Essa produção era exportada para várias regiões, chegando até a cidade do Rio de Janeiro, utilizando como vias de transporte, além dos rios navegáveis, caminhos terrestres, valas e canais construídos pelos jesuítas. Os canais, também, serviam para conter as inundações (Leite 1945-1959, t.º VI: 60).

Nas fazendas trabalhavam, especialmente, os escravos, negros da Guiné. Na Fazenda de Santa Cruz, os escravos viviam com suas famílias em casas individuais e pelo seu trabalho recebiam dez mil-réis em dinheiro, além de carne seca, farinha, feijão, arroz, sal e aguardente (Fridman 1999: 188). Os que tivessem boa conduta podiam possuir até dez cabeças de gado, também, tinham direito a uma roça na qual trabalhavam dois dias da semana. Quando, durante o reinado de D. Pedro I, o embaixador da França. Marquês de Gabriac, visitou a fazenda —na época transformada em Paço (espécie de Residência Imperial)— escreveu: «[...] antiga propriedade dos Jesuítas, estes padres ali haviam sabido resolver o problema da reprodução e aumento da raça negra sem recorrer a novas importações. Foi casando, disciplinando e morigerando estes escravos, que, com dez famílias, fundaram a colônia de 1.500 negros que ali há atualmente. E

[3] Os índios pagavam três galinhas de foro anual e os demais foreiros, quatro. Mais tarde, quatro dobras anuais —antiga moeda portuguesa— (Leite 1945-1959, t.º VI: 55).

alguns velhos ainda deles se lembram saudosos» (Leite 1945-1959, t.° VI: 60). Os adolescentes negros, «crias» dos escravos, eram bem criados, e desde cedo doutrinados e iniciados nas primeiras letras. Quando chegavam a idade dos onze/doze anos eram encaminhados às oficinas para aprender um ofício, ourives, pintor ou outra arte. Há referência de indígenas, também, trabalhando como artesãos nestas oficinas.

O espaço da fazenda assemelhava-se ao da Redução espanhola. A influência das «Leyes das Indias» (regulamentações esparsas recopiladas por Felipe III), que estabeleciam condições formais para os planos das cidades a serem edificadas, é bastante perceptível. Pela praça central passava um eixo que ligava a entrada da mesma à igreja; à esquerda e à direita da praça estavam localizadas as senzalas; junto à igreja, frente à praça, de um lado o hospital, a botica e a cozinha, do outro, o cárcere e a hospedaria. Outros estabelecimentos estavam distribuídos nos lados da praça, a ferraria, o armazém e a casa da farinha. A igreja e a casa dos padres formavam um conjunto que, em geral, achava-se em um ponto mais elevado do terreno de modo a ficar destacado, porém não excessivamente elevado para não sofrer a ação dos ventos, nem em lugares muito baixos, pois eram considerados insalubres. O sítio deveria ser de fácil acesso, de modo a permitir o abastecimento, e estar próximo a rios. A construção das igrejas era obra dos índios, bem como a dos aldeamentos e a dos colégios e fazendas.

A fazenda era um verdadeiro núcleo de povoamento e, ao mesmo tempo, uma unidade econômica que produzia alimentos, formava mão-de-obra especializada e fornecia as rendas necessárias para atender aos colégios, às casas e aos aldeamentos por ela sustentados. Sua grande área fazia com que, por vezes, em seu território estivesse incluído até mesmo um aldeamento, como é o caso da Fazenda de Santa Cruz (RJ) na qual se achava incluída a aldeia indígena de Itaguaí. Assim sendo, podemos concluir que as fazendas jesuíticas, na América portuguesa, apresentam múltiplas funções econômico/religiosas que nos permitem reconhecer nelas uma tendência de auto-suficiência à semelhança da redução espanhola, bem como sua organização espacial apresenta semelhanças com a das reduções.

Nem todas as fazendas possuíam vida autônoma, é o caso da fazenda de São Francisco Xavier, também chamada Fazenda do Saco, em Niterói. Ela servia como dependência do Colégio do Rio de Janeiro e era dela que os padres tiravam combustível para a cozinha do colégio. A madeira, grande combustível da época, era proveniente dela. As terras haviam sido doadas aos jesuítas pelos descendentes da Capitão Mateus Antunes, seu antigo proprietário, na segunda metade do século XVII —após 1659— (Lannes 1991: 197).

Desta maneira, partindo das características específicas de seus projetos de colonização na América, podemos reconhecer distinções entre os jesuítas da Província do Brasil e os jesuítas da Província do Paraguai, porém ambos apresentam valores significativos que fazem desta experiência social um momento marcante na História da América.

BIBLIOGRAFIA

BRANDÃO, Renato Pereira
1991 «A espacialidade missioneira jesuítica no Brasil Colonial». In *A força e a imagem: arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro Colonial.* Rio de Janeiro: PCURJ, pp. 147-180.

FRIDMAN, Fania
1999 *Os Donos do Rio de Janeiro em Nome do Rei. Uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Garamand.

GUTIERREZ, Ramón
1987 *As missões jesuíticas dos Guaranis.* Rio de Janeiro: UNESCO.

LANNES, Claudia Maria Corrêa.
1991 «As igrejas jesuíticas fluminanses». In *A forma e a imagem: arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro Colonial.* Rio de Janeiro: PUCRJ, pp. 181-208.

LEITE, Serafim, S. J.
1945-1959 História da Companhia de Jesus no Brasil. 10 tomos. Rio de Janeiro e Lisboa: Instituto Nacional do Livro e Livraria Portugália.

MONTEIRO DE CARVALHO, Ana Maria Fausto
1991 «Utopia e realidade. Real Colégio de Jesus da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro». In *A forma e a imagem: arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro Colonial.* Rio de Janeiro: PUCRJ, pp. 35-85.

MONTEIRO, John Manuel
1995 *Negros da terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NÓBREGA, Manuel da, S. J.
1955 *Cartas do Brasil e mais escritos.* Com introdução e notas de Serafim Leite, S. J. Coimbra: Universidade de Coimbra.

PETRONE, Pasquale
1995 *Aldeamentos paulistas.* São Paulo: EDUSP, 1995.

TELLES, Maria Laura Mariani da Silva
1991 «A conquista da terra e a "conquista das almas"». In *A forma e a imagem: arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro Colonial.* Rio de Janeiro: PUCRJ, pp. 86-128.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

El presente libro recoge el trabajo de 23 investigadores con especialidades diversas, entre los que se encuentran historiadores, arquitectos y antropólogos. Todos ellos han estudiado el fenómeno del surgimiento y evolución de las haciendas jesuitas desde el siglo XVI hasta su expropiación en 1767. Esta edición abarca los cuatro virreinatos americanos y está organizada en tres grandes partes.

La primera recoge investigaciones en torno a los aspectos legales, jurídicos, sociales y culturales existentes en el proceso de evangelización de la población esclava. La segunda aborda la evolución productiva y económica de las haciendas desde su origen y proceso de formación, y analiza las complejas relaciones entre la acumulación de capital particularmente agrícola y la administración de las grandes propiedades. La tercera y última estudia el uso del espacio y la arquitectura en las haciendas jesuitas. Diversos artículos analizan las relaciones de poder que se planteaban entre la Compañía de Jesús y los demás propietarios circundantes, así como la eficiencia y autoritarismo en relación con la productividad y la arquitectura industrial, habitacional y religiosa.

Sin duda, se trata de una obra que actualiza toda una problemática que ha sido escasamente tratada en años recientes, y ella se ve enriquecida con el cotejo de extensos fondos documentales, complementado, en muchos casos, con investigaciones de campo.

creative commons

ISBN 978-9972-42-722-6
9 789972 427220